

Ph. U. 4432

DER GEIST  
DER  
NEUEREN PHILOSOPHIE

---

VON  
ROBERT SCHELLWIEN

---

ERSTER THEIL.

1.2

---

LEIPZIG  
ALFRED JANSSEN  
1895.

5089



DEAR GENT

1881

REURRYN PHILLOSOPHY



REURRYN PHILLOSOPHY

REURRYN PHILLOSOPHY

REURRYN PHILLOSOPHY

REURRYN PHILLOSOPHY

REURRYN PHILLOSOPHY

1881



SCHELLWIEN,  
GEIST DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

---



THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO

—



DER GEIST  
DER  
NEUEREN PHILOSOPHIE

---

VON  
ROBERT SCHELLWIEN

---

ERSTER THEIL.

---

LEIPZIG  
ALFRED JANSSEN  
1895.



DER GHEFT

1801

NEUBERGER PHIL. SOPHIE



GOETHE'S SOUVENIR

ERSTER THEIL

UNTER

ALFRED DREYER

1801



## Vorwort.

---

Die Wahrheit lässt sich vor dem Hörer oder Leser nicht ausbreiten, wie ein Teppich oder eine in Fächern geordnete Sammlung von Gegenständen. Sie ist das lebendige Subjekt selbst, das seinen Inhalt aus sich und als sein eigenes Sein hervorbringt, und nur in diesem Leben, dieser Bewegung, besteht die Wahrheit.

Das menschliche Wissen hat durchaus das Unbewusstsein zur Voraussetzung, es ist stets eine Bewegung, durch welche Nichtwissen aufgehoben wird, und diese Bewegung ist ein unendlich fortschreitender Process. Diesem Wesen des Wissens muss auch die Darstellung Rechnung tragen, und, was in derselben als Wiederholung erscheinen möchte, ist nichts, als das immer erneute Bestreben des Denkens, aus dem Dunkel zur Klarheit, aus dem Gegensatze von Subjekt und Objekt zur Einheit derselben vorzudringen, dies aber kann wirksamer nicht geschehen, als durch die Analyse des geschichtlich vorliegenden Denkens, in erster Linie des Systems des grossen Denkers, der die neuere Philosophie inauguriert, Spinoza's.



Der Leser, der dem Verfasser auf diesem Wege der successiven Selbsterzeugung des Gewussten folgt, wird es nicht zu bedauern haben, denn er wird damit, auch wo er nicht mit dem Verfasser übereinstimmen sollte, doch in seinem eigenen Innern neue Entdeckungen machen oder Wahrheiten, die er schon hatte, in einer neuen Weise und in grösserer Klarheit erkennen.



# Inhalt.

---

|                                                                                             | Seite |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Vorwort . . . . .                                                                           | V     |
| Einleitung . . . . .                                                                        | 1     |
| Erstes Kapitel: Die Selbstoffenbarung und das Bewegungsgesetz des<br>Bewusstseins . . . . . | 5     |
| Zweites Kapitel: Die Wahrheit, Glauben und Wissen . . . . .                                 | 29    |
| Drittes Kapitel: Religion und Philosophie . . . . .                                         | 39    |
| Viertes Kapitel: I. Cartesius. Spinoza . . . . .                                            | 61    |
| II. Spinoza . . . . .                                                                       | 73    |
| 1. Die Gottesidee . . . . .                                                                 | 75    |
| 2. Das Denken . . . . .                                                                     | 94    |
| a. Körper und Geist . . . . .                                                               | 96    |
| b. Das göttliche und das menschliche Denken . . . . .                                       | 105   |
| c. Die adäquate und die inadäquate Idee . . . . .                                           | 118   |
| d. Der Wille und die Freiheit . . . . .                                                     | 126   |
| 3. Die Ethik . . . . .                                                                      | 132   |
| a. Die unbewusste und die bewusste Causalität . . . . .                                     | 138   |
| b. Das Gute und das Schlechte . . . . .                                                     | 144   |
| 4. Innere und äussere Causalität. Das Allgemeine und<br>das Besondere . . . . .             | 155   |

---







## Einleitung.

---

Wer den Geist der Zeiten verstehen will, muss in sein eigenes Innere greifen. Dort allein kann er die lebendige Quelle der Geschichte finden, die Kraft, die ihm Vergangenes gegenwärtig macht, weil aus ihr auch das Vergangene geflossen ist. Wäre nicht in jedem einzelnen Menschen diese allgemeine Schöpfungskraft, vermöge deren er in jedem Augenblicke alle Dinge in ihrem räumlichen und zeitlichen Zusammenhange frei aus sich nachschöpferisch zu bilden vermag, gegenwärtig, und würden nicht bei diesen Schöpfungsakten die unabänderlichen und für Alle gleichen Schöpfungskategorien offenbar, nach denen sie vollzogen und die einzelnen Dinge in ihrem Wesen, als Modi des Allgemeinen, bestimmt werden, so könnte es keine Sprache und keine Verständigung unter den Menschen geben. Das Wort ist das Verständigungsmittel, das sinnliche Zeichen für den nur in sich selbst lebendigen Gedanken, und, weil es nur Zeichen ist, so kann es, es mag unter Gegenwärtigen gesprochen oder in Schrift niedergelegt sein, den Gedanken nicht unmittelbar überliefern, es ist vielmehr eine Aufforderung an den Hörer oder Leser, denselben Gedanken, der in dem Worte Ausdruck gesucht hat, zu bilden, und nur, insoweit dies geschieht, findet Ver-



ständniss und Verständigung statt. Der Geist und sein Inhalt, das Sein, ist für uns nirgends vorhanden, als im Geiste der einzelnen Menschen, und auch der in einem Kreise von Menschen und einer Zeitperiode herrschende Geist oder Gedanke ist nur das relativ gleichmässige aber auch wandelbare Produkt ihres Zusammenlebens und kann als solches, als objektiver Geist, auch wiederum nur von den Einzelnen aus gleichförmigen Aeusserungen und Handlungen erkannt werden, ausserhalb der Einzelgeister aber und abgesehen von ihrem Zusammenleben, hat auch der, objektive Geist für uns keine Existenz, und, wenn menschliche Gemeinschaften sich im Besitz eines solchen wähnen, und die Kirche sogar sich von einem heiligen Geiste, der von aussen auf die Menschen wirkt, erfüllt glaubt, so sind alle diese Annahmen — Dogmen!

Alles Wissen, die sinnliche Erfahrung eingeschlossen, kommt aus den Einzelgeistern und geht auch zurück in die Einzelgeister; alle Uebereinstimmung im Wissen fliesst aus der Einheit und Allgemeinheit, die der Geist auch im Einzelnen hat, alle Differenz der Meinungen aus der Verschiedenheit der Individuen.

So ist denn auch die fortschreitende Bewegung in der geschichtlichen Entwicklung das Werk der Einzelgeister, und nur in der dem Einzelgeiste eigenen Bewegung kann sie ihren Ursprung haben. Soll also der Geist einer Zeit erkannt werden, so ist der Blick auf die Bewegung des Einzelgeistes zu richten, mit der er von dem Ueberlieferten sich losgerissen und in einer neuen Aktion einen neuen Inhalt gewonnen hat. Da aber diese Aktion, die, wie alles menschliche Wissen, aus dem Nichtwissen sich losringt, doch auch wiederum nur eine Stufe in der fortschreitenden Bewegung des Geistes ist, so wird sie bloss aus sich selbst auch nur in der ihr eigenen Begrenztheit erkannt werden können. Erst eine spätere und



vorgeschrittenere Selbsterkenntniss des Geistes wird sagen können, sowohl was sie ist, als was sie nicht ist. Auch diese nachfolgende Interpretation kann wieder nur eine Stufe in der fortschreitenden Bewegung sein, aber ihre nothwendige Grenze wird sie nur an dem Besseren haben, was nach ihr kommen mag; das Frühere kann sie versuchen tiefer in seinem Wesen zu erfassen auf Grund einer weiter vorgeschrittenen Einsicht in das Wesen und das Bewegungsgesetz des Menscheingeistes. Diese Einsicht wird im Stande sein, in der früheren Denkweise sich selbst, aber in einer begrenzten Gestalt, und damit diese Denkweise in ihrer Wahrheit zu erkennen, und darum wird sie einer solchen Untersuchung eine Darlegung ihrer eigenen Gestalt, wenigstens der Hauptsache nach, vorausschicken müssen.

Diese Darlegung (Kap. I) wird aber auch nur eine vorläufige, orientierende, sein und erst beim Eingehen auf die einzelnen grossen Denker eine tiefere Begründung erfahren können, indem der ihr innewohnende Gedanke immer gleichmässig diese Denker und sich selbst ins Licht stellt und sich dadurch als die Seele der geschichtlichen Bewegung der neuern Philosophie erweist.

Das Denken des Menschen hat schlechthin Erfahrung zur Voraussetzung, vermöge deren eine objektive Welt für ihn vorhanden ist, ohne dass er weiss, wie er dazu kommt. Dieses grosse Räthsel zu lösen, ist das Bestreben aller Philosophie. Sie kann ihr Ziel unmöglich auf dem Wege des Syllogismus erreichen, denn dieser explicirt, generalisirt, trennt und verbindet immer nur, was in der Erfahrung als konkret seiend, als Dingheit, gegeben ist, und, wenn er absehend von der Erfahrung und die Begriffe hypostasirend sich selbst einen Inhalt zu geben sucht, so beschäftigt er sich nur mit Undingen. Auf diesem Wege entstehen bloss



langweilige Bücher und Abhandlungen, aber keine Philosophie. Die wahre Philosophie, die in der geschichtlichen Entwicklung sich dauernde Monumente gesetzt hat, beruht allein auf dem schöpferischen Geiste, der die Welt, die Dingheit, aus sich hervorbringt, nicht freilich ursprünglich sondern nachschöpferisch und damit sich selbst als das Sein erkennt, als die Lebensgrundmacht, die urschöpferisch ihrer reproducirenden Thätigkeit im menschlichen Geiste voransteht.

Dieses nachschöpferische Selbstsein des menschlichen Geistes ist die einzige Quelle des Wissens, aber, bevor es sich als Selbstsein erkennt, erblickt es sich einseitig nur als objektives Spiegelbild, das zwar durchaus Wahrheit, aber die volle Wahrheit erst dann ist, wenn es in seiner Identität mit dem nachschöpferischen Menschengenosse gewusst wird. Vorher ist der letztere zwar auch die alleinige und identische Ursache seiner Objektivität, aber er weiss es nicht und sucht den Grund seiner selbst bloss in der objektiven Erkenntniss auf. Dies ist der Standpunkt Spinozas, mit dem der erste Theil dieser Untersuchung abschliesst. In der Darstellung seiner Philosophie war aufzuzeigen, dass dieselbe keinesweges ein Ergebniss der Demonstration ist, wie es nach dem formalen Gange seiner Ethik scheinen kann, sondern ein Erzeugniss des schöpferischen subjektiven Geistes, oder, wie er selbst sagt, des intuitiven Wissens.

In dem zweiten Theile dieser Untersuchung wird dann der Entwicklungsgang, den die Philosophie mit dem deutlichen Hervortreten des subjektiven Geistes genommen hat, zur Darstellung gelangen.

---



## Erstes Kapitel.

---

### Die Selbstoffenbarung und das Bewegungsgesetz des Bewusstseins.

---

Das menschliche Wissen ist eine unendliche fortschreitende Kraft, und damit ist zugleich ausgesprochen, dass es das Nichtwissen zur steten Voraussetzung hat und seine fortschreitende Bewegung immer nur in Aufhebung von Nichtwissen bestehen kann, oder anders: dass der Mensch ein unbewusstes Wesen ist, das in der Function des Wissens sein Unbewusstsein aufhebt. Es muss also das Bewusstsein fortwährend allererst aus dem absoluten Unbewusstsein hervorgehen, aber hiervon können wir niemals ein unmittelbares Wissen und weder eine äussere, noch innere Erfahrung haben, denn, bevor das Bewusstsein aus dem Unbewusstsein hervorgegangen ist, wissen wir überhaupt nichts, und von unserm Unbewusstsein erfahren wir erst durch das Bewusstsein. Das Bewusstsein ist da, ohne dass wir wissen, woher es kommt, und nur von ihm selbst können wir darüber Auskunft und nur innerhalb seiner von seiner das Nicht-



wissen aufhebenden Bewegung Kunde erhalten. Wenn aber unser Bewusstsein überhaupt Bewegung vom Nichtwissen zum Wissen ist, so muss es sich als solche auch innerhalb seiner durchweg und in allen seinen Stadien offenbaren.

Wir werden also in dem Bewusstsein, wie es als That-  
sache gleichmässig für uns vorhanden ist, der bewegenden  
Kraft nachzuforschen haben, die fortschreitend Nichtwissen  
zum Wissen aufhebt. Diese Untersuchung allein kann uns  
darüber belehren, was das Wissen und damit auch das  
Gewusste ist, und hat zugleich die grosse praktische Bedeutung,  
uns über unsere Kraft zur Erkenntniss (sowohl in Ansehung  
ihrer Macht, als ihrer Begrenzung) und über den Weg, der  
sie weiter führt, aufzuklären.

Die Grundthat-  
sache meines Bewusstseins ist, dass Ich  
für mich selbst vorhanden bin, nicht als ein Ding oder eine  
Seele oder irgend ein Sein, sondern als ein Lebendiges, sich  
selbst Fühlendes und Wissendes, das schlechthin in sich ist,  
in das von aussen nicht eingedrungen werden kann, ja das  
überhaupt kein draussen hat. Dieses mein unmittelbares  
Leben ist mein Bewusstsein, und etwas, das ausserhalb dieses  
Lebens stände und nicht in irgend einer Weise meine  
Function wäre, kann Ich durchaus nicht wissen, nur durch  
mein selbstgewisses Leben und dessen Bewegung kann Ich  
bewusst sein; weil aber diese Bewegung sich in aufsteigender  
Richtung vom Nichtwissen zum Wissen vollzieht, so bin Ich  
auch stets für mich selbst in Dunkel gehüllt, so weit Ich  
diese Bewegung nicht vollziehe.

Schon aber, dass mein Bewusstsein da ist, ohne dass ich  
weiss, woher es kommt, ohne dass ich es aus Mir ableiten  
kann, zeigt mir, dass es Unbewusstsein, aus dem es hervor-  
geht, zur Voraussetzung hat.



Es giebt kein Bewusstsein für mich, ohne dass es immer von neuem auf diese mir unbekannte Weise aus dem Unbewussten heraustritt, diese Art seiner ersten Offenbarung ist auch in aller Folge und in jedem Augenblicke die nothwendige Voraussetzung aller seiner Akte. Damit steht dann auch der Inhalt dieser ersten Offenbarung durchaus in Einklang. Ich, das Lebendige, finde mich in dieser ersten Offenbarung als Subjekt schlechthin im Gegensatze zu einem Objekt, das ich nicht bin, das vor meinem Bewusstsein ist, so dass also die erste Offenbarung meines Bewusstseins darin besteht, dass es mir zugleich mit Mir ein Sein enthüllt, das nicht aus mir hervorgegangen ist, sondern mir ursächlich voransteht, das an sich vorhanden ist abgesehen von meinem Bewusstsein, für mich aber nur durch mein Bewusstsein. Worin nun aber die Funktion des Bewusstseins besteht, die dieses Wissen bewirkt, das bleibt in dieser seiner ersten Offenbarung durchaus latent und kann nicht gewusst werden, wie bei einem näheren Eingehen auf ihren Inhalt sich zweifelsgewiss ergibt.

Ich habe in dieser allezeit ersten Offenbarung subjektiv mich selbst als ein Empfindendes und Wahrnehmendes, objektiv einen Inbegriff von räumlichen Dingen, Körpern, die sich von einander unterscheiden, allesammt aber jedesmal in einem schlechthin geschlossenen räumlichen Zusammenhange stehen, der in jedem Augenblicke zwar nur die Dinge, die auf meine Sinne einwirken, enthält, diese aber stets in der Form der Totalität, ich habe in jeder Anschauung einen Mikrokosmos. Ich nehme mich selbst objektiv wahr und finde mich so als einen Körper unter den übrigen Körpern, aber ich finde mich so nur, weil ich subjektiv durch Empfindungen meinen Körper von den übrigen unterscheide, indem ich fühle, dass ich ihn von innen her bewege, und



äussere Einwirkungen anderer Dinge auf ihn subjektive Empfindungen in mir zur Folge haben. Objektiv weiss ich aber darum von mir nicht mehr, wie von andern Körpern, und objektiv muss ich Mir, dem empfindenden und wahrnehmenden Subjekt, mich selbst eben so voraussetzen, wie die übrigen Körper. Subjekt und Objekt sind unzertrennlich im Bewusstsein, ich kann mich als Subjekt nicht fühlen ausser in Beziehung auf das Objekt, und es kann das Objekt nicht für mich vorhanden sein, wenn ich nicht als Subjekt mich fühle und es wahrnehme. Aber ich kann andererseits beide nur im Gegensatze zu einander wissen. Das Objekt ist für mich nur Objekt, weil es nicht subjektiv ist, und darum kann ich das Objekt ebensowenig aus dem Subjekt, als das Subjekt aus dem Objekt herleiten und verstehen. Wenn ich auch meine eigene Objektivität mit meiner Subjektivität in einem andern Zusammenhange weiss, als die übrigen Objekte, so verstehe ich darum doch von diesem Zusammenhange nicht das Mindeste, ich weiss nur, dass er ist, und auch in ihm bleibt mir Subjekt und Objekt unabänderlich entgegengesetzt. Ein einfaches Beispiel, auf das ich mich schon öfter bezogen habe, zeigt dies am deutlichsten. Wenn ich bei geschlossenen Augen mit dem tastenden Finger über die Oberfläche eines Gegenstandes hinfahre, so ist zweierlei in meinem Bewusstsein: subjektiv die Empfindung von Druck im Finger und objektiv der berührte Gegenstand mit seiner specifischen, rauhen oder glatten Oberfläche. Beides ist nothwendig zugleich, und doch schliesst jedes das andere aus; ja, wenn die subjektive Empfindung stark vorherrscht oder sich gar zum Schmerze oder Widerwillen steigert, so beeinträchtigt oder hindert sie sogar die objektive Wahrnehmung, und dieser Gegensatz von subjektiver Empfindung und objektiver Wahrnehmung tritt in allen unseren



Bewusstseinsakten in gleicher Weise hervor. Wenn man daher nach den herrschenden physikalischen und physiologischen Theorien objektive Wahrnehmungen auf subjektive Empfindungen ganz oder theilweise zurückführen will, so ist dies nur eine intellektuelle Konfusion. Die Erfahrung wird, abgesehen von pathologischen Zuständen, die gerade die gesunde Regel bestätigen, diesen Theorien ewig widersprechen und mit vollem Rechte behaupten, dass es eine Vermischung von Subjekt und Objekt nicht geben kann, das Denken aber vermag daran auch nichts zu ändern, denn das Denken kann zwar, wie sich später ergeben wird, die Erfahrung ergänzen, ihr widersprechen aber nur, wenn es auf Abwege geräth und in Irrthümer verfällt.

Es führt also unmittelbar keine Brücke vom Subjekt zum Objekt oder vom Objekt zum Subjekt. Allerdings belehrt mich die Erfahrung, dass meine Wahrnehmung von Gegenständen davon abhängig ist, dass sie auf meine Sinne einwirken, aber diese Erfahrung bleibt rein objektiv, und subjektiv geht nichts aus ihr hervor, als dass ich die Gegenstände wahrnehme oder nicht wahrnehme, je nachdem sie auf mich einwirken oder nicht einwirken; aber, wie dies zugeht, und was Wahrnehmen ist, erhellt daraus nicht im mindesten. Und dann steht diese Erfahrung auch erst in zweiter Linie. Es müssen schon Gegenstände für mich objektiv vorhanden sein, wenn ich an ihnen beobachten soll, dass ich nur so lange und so weit fortfahren kann, sie wahrzunehmen, als sie auf mich einwirken. Wie es aber geschieht, dass die Ursachen der Einwirkung, nämlich die wirkenden Dinge selbst, und zwar in einem auch mich einschliessenden Zusammenhange, der ihr Wirken auf einander und auch auf mich erst ermöglicht, für mich objektiv vorhanden sind, darüber giebt diese Erfahrung nicht den geringsten Aufschluss.



Ich weiss also in der ersten Offenbarung meines Bewusstseins von Objekten, die ich aus mir nicht herleiten kann, und von mir selbst auch nur unter Voraussetzung dieser Objekte und in Beziehung auf sie. Die Quelle dieses Wissens ist mir also sowohl subjektiv als objektiv vollständig verborgen, und doch muss eine solche Quelle in Mir sein und wirken, denn ohne Mich, das Lebendige, und ohne eine Function von Mir, sie sei nun Leiden oder Thun, oder beides zugleich, kann es überall kein Wissen für mich geben.

Wenn nun aber doch in der ersten Offenbarung des Bewusstseins nur Gewusstes enthalten, die Funktion des Wissens aber durchaus latent ist, so kann sich diese, wenn überhaupt, nur in einem neuen, nachfolgenden, Akte von Mir, dem Lebendigen, enthüllen.

---

Wenn der Mensch bei der ersten Offenbarung des Bewusstseins stehen bliebe, stehen bleiben müsste, wie das Thier, das an diese Grenze gebunden ist, so würde er nie erfahren können, woher ihm sein Wissen von sich und vom Objekt kommt, er würde nicht einmal die Frage danach stellen. Das Thier ist ein absoluter Realist aus Unwissenheit, aber der Mensch vollzieht eine zweite Offenbarung seines Bewusstseins. Er will wissen von seinem Wissen, er will für sich selbst als Wissendes sein. Er will es, und es geschieht. Kraft des Willens, kraft einer Regung aus Mir selbst, bin Ich für mich selbst da als absoluter Ursprung des gesamten Inhalts, den Ich mir gebe. Ich gebe mir einen Inhalt, und all dieser Inhalt besteht nur aus Modifikationen meiner selbst, in jeder derselben bin Ich gegenwärtig als die lebendige Kraft, vermöge deren sie ist.

Ich bringe nun das Objekt, das in der ersten Offenbarung mir als Nicht-Ich gegenüber stand, aus Mir selbst



nachschöpferisch hervor und erkenne damit, dass Ich das Objekt bin, dass Ich es als eine Modifikation von mir erschaffe. Ich erkenne auch, dass dieses mein Vermögen an sich unbeschränkt, dass es eine unendliche schöpferische Kraft ist. In der ersten Offenbarung meines Bewusstseins ist sein Inhalt durchaus von Ort und Zeit bestimmt und begrenzt, in der zweiten ist Ort und Zeit meine eigene Macht und darum auch für mich unbeschränkt. Ich erweitere und verengere den Raum, wie Ich mag, Vergangenheit und Zukunft sind mir Gegenwart, wenn Ich will. Ich bringe das Theater Athens und den Aristophanischen Sokrates auf der Bühne oder das römische Forum mit einer wogenden und lärmenden Volksmenge, oder was es sonst sei, in Mir hervor, wenn mein Wille darauf gerichtet ist. Sobald Ich es will, ist es da. Der Wille hat keinen fremden Stoff, er ist Alles selbst; er will nur er selbst und mit jedem Dinge identisch sein; er ist es auch, weil er es will, und dieser Allwille ist eben das Wissen. Wissen ist absolute schöpferische Identität des Wissenden und des Gewussten.

---

Ich weiss nun, was ich als Wissendes bin, und worin meine Funktion besteht, vermöge deren Ich weiss.

Aber diese zweite Offenbarung des Bewusstseins widerspricht der ersten: in der ersten stehe ich dem Objekt gegenüber, das ohne mich da ist, in der zweiten bin Ich der schöpferische Ursprung des Objekts; in der ersten bin ich ein Individuum, und habe Anderes ausser mir, in der zweiten bin Ich Allwesen, das, durchaus mit sich selbst identisch, in jedem Dinge nur sein Produkt, eine Modifikation von sich hat; in der ersten weiss ich, was ich wissen muss, in der zweiten weiss ich, was Ich will, in der ersten bin ich bestimmt, in der zweiten schlechthin selbstbestimmend.



Wenn es bei diesem Widerspruch bliebe, so wäre mein Bewusstsein wiederum in einem unlöslichen Gegensatze befangen. Aber die zweite Offenbarung, die diesen Widerspruch setzt, hebt ihn auch auf.

Ich erkenne mich in der zweiten Offenbarung allerdings als das Absolute und das Wissen als die schöpferische Funktion des Absoluten; aber Ich erkenne auch, dass Ich diese absolute Funktion erst an zweiter Stelle vollziehe, dass Ich eine Voraussetzung habe. Ich mache im Wissen selbst diese Voraussetzung, indem Ich in allem Wissen nothwendig die erste Offenbarung zuerst vollziehe und die zweite nur nach der ersten und im Gegensatze zu ihr vollziehen kann. Ich weiss nun zwar aus der zweiten Offenbarung, dass ich auch das Objekt der ersten nur weiss, weil Ich es erschaffe, aber Ich weiss auch, dass Ich es zugleich voraussetze als seiend vor meinem Wissen, dass all mein Wissen nur hervorbringt, was ist, dass meine Schöpfung nur eine Nachschöpfung ist. Mein Wissen bestimmt also sein Wesen selbst dahin, dass es das Absolute in urschöpferischer Funktion zur Voraussetzung hat, dass es das Sein dem Wissen real voranstellt, und erst an zweiter Stelle die Identität mit dem Sein ideal vollzieht. Ich bin wissend, weil Ich die Funktion der absoluten schöpferischen Identität vollziehe, aber Ich weiss damit nur von einem Mir real voranstehenden Sein, weil Ich erst an zweiter Stelle, nachschöpferisch, die Identität mit dem Sein vollziehe; mein Wissen ist ebenso nothwendig Entgegensetzung von Sein und Wissen, als die Aufhebung dieses Gegensatzes zur Identität.

Da nun mein Wissen das Sein, das es urschöpferisch und real nicht hervorbringen kann, sondern nur nachschöpferisch und ideal, vor dem Wissen zur Voraussetzung hat, so muss es von dieser Realität nothwendig eine Kunde



erhalten, bevor es seine nachschöpferische Thätigkeit beginnen, bevor es überhaupt ins Leben treten kann. Von dieser Realität können wir unmittelbar nichts wissen, denn sie liegt allem Wissen voraus und zu Grunde, aber das Wissen macht sie uns kund in seiner ersten Offenbarung, indem es sie nachschöpferisch zu seinem Inhalte macht. Das Wissen erkennt selbst an, dass es damit eine vor ihm seiende Realität zum Gewussten macht, indem es dies Gewusste zugleich sich selbst voraussetzt, als Nicht-Ich, aus dem es selbst erst hervorgeht; und, weil in dieser ersten Offenbarung nur die reale Voraussetzung des Wissens gewusst wird, so kann in ihr, wie es thatsächlich stattfindet, das Wissen selbst noch nicht erscheinen, dazu bedarf es vielmehr der zweiten Offenbarung des Bewusstseins, in der das Wissen sich der ersten entgegensetzt, um sich als ihren Ursprung und das Gewusste als sein Produkt, dieses Produkt aber zugleich als Nachschöpfung eines vorausgesetzten Seins zu erkennen. Die in der ersten Offenbarung gewusste Realität ist nicht die Realität selbst, sondern nur ihre ideale Nachschöpfung durch das Wissen, aber diese Nachschöpfung enthält durchaus nichts Anderes, als die vorausgesetzte Realität, und das bekundet das Wissen, das Vermögen der absoluten Identität, selbst. Die solchergestalt gewusste Realität legt nun auch die Wurzeln des Wissens im Unbewussten bloss. Das Subjekt findet sich in ihr körperlich in der objektiven Realität mitinbegriffen, als ein Ding unter Dingen, das, mit empfänglichen Sinnen ausgestattet, von den andern Dingen Eindrücke, Aeusserungen ihres Seins, erhalten kann. Dieses Subjekt offenbart sich auf der zweiten Stufe des Wissens als das Wissende, welches das Objekt hervorbringt; und es erhellt nun auch, wie es dies vermag. Als Wissendes könnte es keine Eindrücke von aussen empfangen, denn als solches ist es absolut in sich und hat kein draussen,



aber als unbewusstes Individuum, das es vor dem Wissen ist, kann es Aeusserungen der anderen Dinge entgegennehmen und damit die Informationen erhalten, die ihm in der nachfolgenden Funktion des Wissens dazu dienen, die Realität nachschöpferisch zu gestalten.

Dies ist der erste nothwendige Anfang der Aktualität des Wissens, und in ihm, der ersten Offenbarung des Bewusstseins, kann daher auch nur enthalten sein, was den sinnlichen Bestimmungen entspricht. Auf dieser ersten Stufe des Bewusstseins ist daher sein Inhalt schlechthin bestimmt, und das Wissende kann in diesem seinen Produkt sich selbst als das Freie und Schöpferische nicht erkennen, es bleibt als solches darin latent, und zwar nicht nur in Beziehung auf das Objekt, das ihm durchaus als vorhandenes Sein gegenübersteht, sondern auch subjektiv, weil es auch sich selbst auf dieser Stufe nur hat, wie es von Anderem bestimmt und auf Anderes bezogen ist, also in sinnlichen Empfindungen und Trieben, nicht aber als schöpferischen und wissenden Willen.

---

Das Wissen ist Selbstsein, und das mit Nothwendigkeit, denn es ist nur Wissen, weil es der Schöpfer ist, der alles Gewusste nur als seine Modifikation aus sich und in sich hat. Ich, das lebendige absolute Selbst, bin das Wissen und bin es schlechthin aus eigener Kraft. Aber Ich bin an erster Stelle nur ein relatives, zu Anderen in äusserer Beziehung stehendes, Selbst, und mein Wissen geht erst aus meinem Unbewusstsein, mein absolutes Selbst aus meinem relativen Selbst hervor. Wie aber kann es daraus hervorgehen? Nur aus eigener Kraft, aus der in seinem Unbewusstsein aufgehoben enthaltenen schöpferischen Urkraft des absoluten Selbst. Durch meine unbewusste Lebensfunktion kann mein Wissen



nicht hervorgebracht werden, denn diese ist dazu unvermögend und sie würde, wenn sie in Wissen überginge, damit die unbewusste Grundlage aufheben, die eine nothwendige Voraussetzung meines Wissens ist. Ich kann also nur aus eigener sich aus sich selbst erhebender Kraft, vermöge des Willens, zu der Funktion des absoluten Selbst übergehen, mit der mein Unbewusstsein aufgehoben wird und das Wissen sich vollzieht. Diese letztere Funktion macht sich selber erkennbar als die des schöpferischen Grundes.

Ich erkenne durch sie mein eigenes Wesen dem Grunde nach, aber Ich bin dieser Grund erst in nachschöpferischer Funktion und habe mich selbst in urschöpferischer Thätigkeit zur nothwendigen Voraussetzung. Ich bin erst als Zweites, was in Wahrheit das Erste ist. Ich bin die urschöpferische Lebens-Grundmacht, Gott, aber erst durch eigene Wiedergeburt aus meinem unbewussten Dasein und nicht in urschöpferischer, sondern in nachschöpferischer Thätigkeit. Ich bin Reproduktion des Seins und dadurch wissend. Das Sein, Gott, ist die ursprüngliche, urschöpferische Einheit von Subjekt und Objekt, das menschliche Wissen ist die nachschöpferische Einheit von Subjekt und Objekt, die aus der Aufhebung ihres Gegensatzes hervorgeht.

Mein Wissen hat stets zur Voraussetzung, dass Ich aus eigener Kraft mich meinem Nichtwissen entgegensetze, und mein Wissen besteht darin, dass Ich diesen Gegensatz aufhebe, indem Ich mich als nachschöpferischen Grund des Nichtgewussten bewähre und das Nichtgewusste dadurch zum Gewussten mache. Die Entgegensetzung ist ein ebenso nothwendiger Moment meines Wissens, als die Aufhebung derselben, und darum müssen beide stets zugleich im Bewusstsein sein, die Entgegensetzung aber als das voranstehende Moment. Es ist also im Wesen unseres Wissens selbst



begründet, dass das Subjekt sich stets allererst in Gegensatz zum Objekt stellt und nur durch Aufhebung dieses Gegensatzes das Wissen vollzieht. Bevor das Subjekt sich selbst als Wissendes und damit auch in seiner Einheit mit dem Objekt offenbar wird, kann es daher auch nur von der Seite seines Gegensatzes zum Objekt im Bewusstsein erscheinen, und in diesem Gegensatz verharret es auch, nachdem ihm durch die zweite Offenbarung, in der der wissende Wille erschleicht, die Erkenntniss der Einheit von Subjekt und Objekt möglich gemacht ist, für das gewöhnliche Bewusstsein immer, für das denkende aber so lange, als seine Energie nicht stark genug ist, die andere Seite des Gegensatzes, nämlich seine Aufhebung, zu erkennen. Die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt ist die Grundform des menschlichen durch das Subjekt ist die Bewegungsgesetz zum Ausdruck, Wissens, in ihr kommt das Bewegungsgesetz für das absolute Grundgesetz des Seins genommen, es ist aber nur das Grundgesetz des nachschöpferischen menschlichen Wissens.

Ich setze zuerst aus eigener Kraft mich meinem Unbewusstsein entgegen und hebe diesen Gegensatz zugleich auf gemäss den aus meiner unbewussten Realität geschöpften sinnlichen Informationen in der ersten Offenbarung des Bewusstseins, die mir die objektive Realität enthüllt und mich selbst als ein lebendiges empfindendes Wesen, das von Anderen bestimmt wird und auf Anderes einwirkt.

In dieser ersten Offenbarung stehe Ich unter der massgebenden Bestimmung meiner sinnlichen Natur und kann daher nur das Unbewusste zum Gegenstande des Bewusstseins machen, in dem Ich selbst, das Wissende, aufgehoben



enthalten bin. Aber Ich erhebe mich in einer zweiten Offenbarung des Bewusstseins aus diesem latenten Zustande; Ich setze mich aus eigener Kraft dem Gewussten der ersten Offenbarung entgegen und hebe diesen Gegensatz auf, indem Ich mich als den nachschöpferischen Grund des Gewussten bewähre und erkenne; und Ich weiss nun auch, dass Ich aus eigener Kraft Wissen bin, indem Ich mich als Willen erkenne, der kraft eigener Regung aus dem Nichtwissen hervorgeht und es in Wissen umsetzt.

Da in diesem Prozesse das Wissen immer aus dem Nichtwissen hervorgeht und sich dabei als das positive, dem Grunde nach voranstehende, Element erweist, das im Nichtwissen aufgehoben enthalten ist, nun aber seine Macht bewährt, so ist es stets auch eine Verneinung der Verneinung, die das Verneinte nicht in seiner vollen Ursprünglichkeit, sondern nur in einer idealen, nachschöpferischen, Gestalt darstellen kann. Damit haftet dem Wissen selbst eine unvermeidliche Negativität an, die überall in seinem Produkte bemerkbar ist. In seiner ersten Offenbarung macht es die Wirklichkeit nachschöpferisch zu seinem Inhalte, aber diese gewusste Wirklichkeit wirkt nichts, sie ist nur wie ein Spiegelbild, welches das reale Wirken wiedergiebt, sie ist ein idealer Mikrokosmos, der nur für das Ich, das ihn hervorbringt, vorhanden ist. Und ebenso, wenn der reproduzierende Wille sich der sinnlichen Erfahrung entgensetzt und sie aus sich nachschöpferisch gestaltet, sind diese seine Gebilde niemals von der Bestimmtheit und Lebensfrische, wie sie es in der Gestaltung der sinnlichen Erfahrung sind, sie sind von des Gedankens Blässe angekränkt.

Auch dieses ist ein allgemeines Gesetz des Wissens, dass es in seinem Fortschreiten durchweg Verneinung von Verneinung ist und dabei in seiner positiven Gestaltung des



Verneinten gegenüber demselben an sich eine gewisse Negativität hat. Das Wissen beginnt in jedem Augenblicke damit, dass Ich die vorhandene Realität, gebunden an die sinnlichen Eindrücke, die Ich von ihr empfangen, nachschöpferisch hervorbringe und ohne diese Grundlage, die sinnliche Erfahrung, kann Ich überhaupt nicht wissen. Aber mit der zweiten Offenbarung des Bewusstseins, in der Ich mich als Grund der Erfahrung und zugleich als das Absolute in nachschöpferischer Thätigkeit erkenne, springt eine neue Quelle der Erkenntnis auf. Diese Quelle bin Ich selbst, und dies ist nun mein Erkenntniswille, dass Ich das Sein, das mich die Erfahrung erst nach äusseren Eindrücken kennen gelehrt hat, nunmehr von innen aus Mir, als dem Grunde der Erfahrung und alles Seins, erkennen will. Meine hieraus entspringende Thätigkeit ist das Denken, und dieses besteht darin, dass ich alles Gewusste, das schon vorher mein Produkt ist, aus Mir reproduziere, wissend, dass Ich es hervorbringe. Damit wird Mir vermöge meiner nachschöpferischen Thätigkeit, so weit dieselbe ausreicht, das Sein dem Grunde nach offenbar. Aber auch hier zeigt sich das Wesen des nachschöpferischen Geistes, dass er durchweg Entgegensetzung und Aufhebung des Gegensatzes, Verneinung von Verneinung und Bejahung des Verneinten ist. Ich kann die Urschöpfung nicht original reproduzieren, sondern mir immer die Momente des schöpferischen Prozesses nur so zum Bewusstsein bringen, dass Ich das im Grunde Voranstehende erst an zweiter Stelle durch Opposition gegen das für mich Erste, in dem es aufgehoben enthalten ist, zu entfalten und durch Zusammenschliessen beider die reale Wahrheit zu erfassen vermag. Ich bin die allem Sein immanente Macht des Grundes, aber Ich kann mich als solche nur so bethätigen, dass Ich immer vom Begründeten ausgehen muss und das in ihm aufgehoben



enthaltene Moment des Grundes erst an zweiter Stelle offenbaren kann, indem Ich, die Macht des Grundes, das Begründete als solches verneine und nach einer höheren Potenz des Grundes wieder hervorbringe. So erkenne Ich das einzelne Ding als solches eher, als seine Gattung, und nur, indem Ich es als Einzelnes verneine und aus Mir, als der Potenz des Allgemeinen, wieder hervorbringe, erkenne Ich auch den ihm innewohnenden Gattungscharakter.

In zwei der wichtigsten Beziehungen möge noch eine nähere Erörterung des Denkprozesses stattfinden, in Hinsicht einmal auf das Verhältniß von Unterschied und Identität und sodann auf das Verhältniß des Einzelnen und des Allgemeinen.

---

Ich bringe den mannigfaltigen Inhalt meines Bewusstseins aus Mir hervor, und nur, insofern Ich ihn hervorbringe, ist er für Mich vorhanden, wird von Mir gewusst. Darin liegt, dass Ich in allen meinen Bewusstseinsbestimmungen gegenwärtig bin, als die all-einige Substanz, und dass Ich in allem Unterschiede zugleich nothwendig dasselbe bleibe, dass aller Unterschied die Identität, die sich selbst unterscheidet, zum Grunde hat.

Aber im menschlichen Bewusstsein wird erst die Unterschiedenheit, dann ihr Grund, die sich selbst unterscheidende Identität, offenbar. Ich habe in der sinnlichen Wahrnehmung, die das Fundament meines ganzen Bewusstseins bildet, nur Unterschiedenes, denn mehr kann mir durch die Einwirkung der einzelnen, schlechthin voneinander unterschiedenen Dinge, auf meine Sinne nicht offenbar werden. Ich bringe allerdings dieses Unterschiedene für Mich hervor, und nur dadurch weiss ich es. Aber Ich bringe eben mit Nothwendigkeit diese Unterschiede hervor, und meine darin waltende



Identität bleibt latent. Soll mir diese offenbar werden, so muss Ich allen Unterschied als solchen, als bestimmten, aufheben, und meine unterscheidende Thätigkeit nur von der Seite der darin waltenden Identität, der Selbstunterscheidung, vollziehen. Damit erkenne Ich dann nicht etwas neues, das abgetrennt für sich verständlich wäre, sondern nur ein bereits dem Unterschiede immanentes Moment, ohne welches er weder sein noch gewusst werden kann.

Im Bewusstsein aber kann diese Erkenntnis zuerst immer nur in der Form des Widerspruchs, und erst dann in der Aufhebung des Widerspruchs vollzogen werden.

Im menschlichen Bewusstsein also erscheint die sich selbst unterscheidende Identität zuerst immer in der Einseitigkeit, dass darin aller bestimmte Unterschied aufgehoben ist und die unterscheidende Thätigkeit nur von der Seite ihrer Identität, d. h. ihrer reinen und allgemeinen Form vollzogen wird. Diese Seite hat ihre volle Wahrheit und tritt der Einseitigkeit des an sich gesetzten Unterschiedes mit einer höheren Erkenntnis entgegen, aber auch erst mit der Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden Momente wird die Einseitigkeit, die jedem von beiden anhaftet, gehoben.

Die urschöpferische Identität, in der beide Momente ohne Gegensatz sind, weil in ihr die Identität dem Unterscheiden voransteht, ist als solche nicht im menschlichen Bewusstsein, in ihm ist der Unterschied vor der Identität, wie überhaupt das Begründete vor dem Grunde, und deshalb kann es auch nur durch den Widerspruch hindurch zur Wahrheit gelangen.

Wenn Ich nun die reine Form der sich selbst unterscheidenden Identität betrachte, d. h., wenn Ich sie vollziehe, denn anders kann ich nicht von ihr wissen, so stosse ich auf Produkte des Bewusstseins, die dem menschlichen Geiste durchaus vertraut sind, nämlich auf Raum und Zeit und die



reine mathematische Anschauung. Aber vertraut ist er gewöhnlich mit ihnen nur als etwas Objektivem, das er anschaut, ihr Wesen jedoch, als die Form der sich selbst unterscheidenden Identität, kann er erst erkennen, wenn er sich seiner Thätigkeit, mit der er sie hervorbringt, bewusst wird, und das ist selbst für die grosse und erfolgreiche Wissenschaft, die auf der reinen Anschauung beruht, die Mathematik, in der Regel ein Buch mit sieben Siegeln. Der Unterschied ist gegenüber der absoluten Identität, die ihn hervorbringt, etwas Negatives, aber in dieser Negation muss sich die Identität als das Positive zugleich erhalten, denn] ohne sie kann die Negation nicht sein, es ist ihre Negation, ihr Leben, das sie in der Negation vollzieht; dieses Verhältnis des Positiven und Negativen wird [somit auch in der reinen Form der Selbstunterscheidung zum Ausdruck kommen müssen.

Der Raum ist nicht etwas Starres und von sich selber da, er ist Mein Produkt und durchaus Bewegung. Ich gehe mit dem Raume aus Mir heraus, aber Ich kehre aus ihm auch immer in Mich zurück. Alles Räumliche ist Ausdehnung, die in sich selbst zurückgeht und dadurch aufgehoben wird, der Raum ist daher überall Punkt und Nicht-Ausdehnung, und dies ist sein Wesen und aller seiner Bestandteile, dass er überall aus dem Punkte hervor und in den Punkt zurückgeht, dass er eine Bewegung ist, welche schlechthin in fortwährender Setzung und Aufhebung entgegengesetzter Momente besteht, eine Kontinuität, die beständig Diskontinuität, und Diskontinuität, die beständig Kontinuität aufhebt. Der Raum ist somit die flüssige Form, in der die eine und unendliche Substanz — Ich — sich verendlichen und damit vereinzeln und vervielfältigen kann. Das Moment der Diskontinuität ermöglicht ihr, überall in der Kontinuität der Ausdehnung Halt zu machen und in sich zurückzukehren,



und damit entsteht die räumliche Gestalt, die Form des Einzelnen, das Anderem, zu dem sich die Substanz ebenfalls vereinzelt, äusserlich gegenüber steht. In dieser Form kann alle Verschiedenheit der Einzelnen, ihr Anderssein gegeneinander, zum Ausdruck kommen, und doch bleibt sie die allgemeine und für alle Einzelnen gleiche Daseinsform, und diese Gleichheit der Daseinsform ermöglicht es dann auch wieder den Einzelnen, ihren Unterschied gegeneinander in bestimmten Beziehungen aufzuheben und in Gleichheitsverhältnisse einzutreten, wodurch allein die natürliche Kausalität begreiflich wird, denn, wie eine Wirkung aus den fest gegeneinander verharrenden Unterschieden entstehen könnte, wird niemand zu erklären vermögen, so oft es auch behauptet wird.\*)

Die Substanz — Ich — ist immer zugleich die Totalität, der Inbegriff aller ihrer einzelnen räumlichen Gestalten, und als solcher ist sie der Raum, der, selbst unendlich, die einzelnen räumlichen Gestalten, die gegeneinander endlich sind, absolut in sich schliesst. Die Unendlichkeit des Raumes, der die Totalität der endlichen Dinge ist, besteht in seiner absoluten Innerlichkeit. In ihm steht Ding gegen Ding sich äusserlich gegenüber, aber er selbst hat kein Draussen, er ist eben die Form des schöpferischen Bewusstseins, für das es ein Anderes nicht giebt. Die Innerlichkeit des Raumes ist nicht das ursprüngliche absolute Insichsein der Substanz, denn aus diesem gehe ich mit dem Raume hinaus, und das ist eine Negation des absoluten Insichseins, aber diese Negation verneine Ich wiederum, indem Ich aus der Ausdehnung beständig wieder

---

\*) Hierüber beziehe ich mich auf meine Untersuchungen in „Das Gesetz der Kausalität in der Natur“ — Berlin 1876, bei G. W. F. Müller — und in betreff der reinen Anschauung insbesondere auf Kap. 2. Mathematische Begründung S. 22 u. f.



in Mich zurückgehe; in dieser Negation der Negation ist das Absolute wieder bei sich, aber doch immer erst infolge der Negation. Wie nun im Ganzen, ist das All-Eine auch in jeder seiner einzelnen räumlichen Gestaltungen Rückkehr zu sich selbst und damit Innerlichkeit, aber diese Innerlichkeit ist nicht die absolute sondern die eines einzelnen Wesens, das zugleich ein Draussen, andere Einzelwesen, ausser sich hat. Überall aber, im Ganzen und im Einzelnen, ist das All-Eine — Ich — der Grund und die bewegende Kraft. Das All-Eine, das sich vereinzeln will und diese Vereinzelung in der räumlichen Form vollzieht, ist das lebendige Individuum, und deshalb kann dieses auch, wenn es mit der Kraft des Bewusstseins begabt ist, durch Verneinung seines mit der Vereinzelung notwendig verbundenen Unbewusstseins sich wiederum zum Allsein und zur nachschöpferischen Bethätigung desselben erheben.

Mit dem Raume nothwendig verbunden ist die Zeit, sie ist der Raum, in einer andern Beziehung betrachtet. Beide, Raum und Zeit, sind die lebendige Form des Absoluten, in der es beständig seine Verendlichkeit vollzieht, und aus derselben in sich zurückkehrt. Das Moment der Negation, das mit der räumlichen Gestaltung verbunden ist, muss das Absolute auch rücksichtlich seiner ewigen Unwandelbarkeit berühren, d. h., wie sich von selbst versteht, nur sofern es in die endliche Form eingeht, die nur eine Daseinsweise von ihm ist. Das Sein des Endlichen ist immer zugleich Nichtsein, eine Dauer, die fortwährend in Nichtdauer übergeht und aus Nichtdauer sich erhebt, eine Bewegung, die, wie der Raum überall Punkt, durch und durch Moment ist. Die Zeit ist die von Moment zu Moment fortschreitende Bewegung, in der das Absolute — Ich — sein Leben in der Endlichkeit vollzieht und daher vermöge des schöpferischen



Momentes der Negation nicht nur seinen Reichtum an Gestalten entfaltet sondern auch der Veränderung und des Fortschrittes sich fähig zeigt. Es ist seine Form, in der der unwandelbare Grund des Seins unversehrt durch Vergänglichkeit und Veränderung hindurch schreitet und darin nur sein unendliches Leben offenbart und entfaltet. Alles zeitliche Leben ist nur Metamorphose des ewigen, und der ewige Grund lebt nicht nur im Ganzen sondern auch, zum Individualwillen determinirt, in jedem Einzelnen.

---

Es ist noch übrig, das Einzelne und das Allgemeine oder Vorstellung und Begriff in ihrem Verhältniss zu einander zu betrachten, oder vielmehr sie als Momente des schöpferischen Prozesses durch freie Vollziehung der nachschöpferischen Thätigkeit zu erkennen.

Die absolute Substanz unterscheidet sich, indem sie sich vereinzelt, aber, da sie jedes Einzelne und die Gesamtheit der Einzelnen ist, so ist sie insofern das Nicht-Einzelne, das Allgemeine. In dem Einzelnen als solchem setzt sich die Substanz als ein absolut Unterschiedenes, jedes Einzelne ist einzig; in der Gesamtheit aller Einzelnen aber, die sie ist, bejaht sie sich als das Allgemeine, von welchem das Einzelne eine Modifikation, eine Besonderung ist. Dies ist also das Wesen der schöpferischen Substanz, dass sie in jedem Einzelnen sich zugleich als ein Einziges und als Bestandtheil des Ganzen, als einen Modus des Allgemeinen, bejaht. Das ganze Sein und Leben des Einzelnen steht somit unter dem Gesetze des Allgemeinen, dem es nicht entweichen kann, weil dieses in einer bestimmten Modifikation sein eigenes Wesen ausmacht. Das Einzelne und das Allgemeine sind also die nothwendigen beiden Seiten der sich selbst unterscheidenden und verwirklichenden Substanz: das



Allgemeine geht durchaus in das Einzelne ein, und jedes Einzelne und jeder einzelne Fall steht unter einer allgemeinen Regel. Das Allgemeine steht dem Einzelnen, dem Grunde nach, voran, es ist das ewige und unveränderliche Wesen der Substanz, das in jedem einzelnen Wesen und jedem einzelnen Geschehen sich selbst verwirklicht und somit die ganze Wirklichkeit in unwandelbarer Gesetzmässigkeit erhält, die auch von keiner Veränderung durchbrochen werden kann. Im Einzelnen kann nichts sein, was nicht im Allgemeinen ist und einer in dem unveränderlichen Wesen desselben begründeten Schöpfungskategorie entspricht, und wiederum das Allgemeine kann seine absolute Unterscheidungspotenz nur bethätigen, indem es sich wirklich unterscheidet, d. h. vereinzelt; beide sind nur Momente in dem lebendigen Schöpfungsprozess der Substanz und eins durch das andere bedingt: indem sie als Einzelnes sich setzt, besondert sich die Substanz in der Sphäre des Allgemeinen, und nur das Einzelne schaffend kann sie ihre Besonderung als Allgemeines vollziehen. Das Allgemeine durchdringt das ganze Wesen des Einzelnen und macht es dadurch begreiflich, d. h. in seiner Besonderheit erkennbar und bestimmbar; in seiner Einzigkeit aber wird das Einzelne nur in der Vorstellung erkannt; in der Vorstellung werden die Dinge absolut unterschieden, im Begriffe werden sie nicht nur unterschieden, sondern auch gleichgesetzt, je nachdem sie einer verschiedenen oder derselben Modifikation des Allgemeinen angehören. Es drückt also das Allgemeine, der Begriff, die Substanz nur von einer Seite, von der Seite ihrer ewigen und unveränderlichen allem Einzelnen immanenten Gesetzmässigkeit aus, nicht aber, insofern sie in jedem Einzelnen sich als ein schlechthin Einziges setzt; als solches ist sie nur in der Vorstellung. Das Leben hat durchaus diese zwei Seiten,



dass es einerseits ein durchaus Unveränderliches, Gesetzmässiges, und andererseits ein schlechthin einzigartiger Vorgang, die Geschichte, ist.

Das Erstere ist das logische, das Letztere das ästhetische Element im Erkennen; aus dem ersteren erwächst die Wissenschaft, aus dem letzteren die Kunst. Die Philosophie aber ist in ihrer absoluten Identität die sich selbst wissende und in allen ihren Momenten sich selbst erkennende Substanz.

Im menschlichen Bewusstsein werden das Einzelne und das Allgemeine, die Vorstellung und der Begriff, offenbar durch die nachschöpferische Vollziehung des urschöpferischen Lebens. Ich bin die lebendige Substanz, die in ihrer nachschöpferischen Thätigkeit, sobald sie mit Freiheit erfolgt, diese Momente an sich selbst hat, Ich bin das Allgemeine, das sich im Einzelnen setzt und in dieser Thätigkeit an sich selbst die nothwendigen und unveränderlichen Schöpfungskategorieen erkennt, denen gemäss sie ihre Thätigkeit vollzieht, und bei jeder Unterscheidung im Einzelnen zugleich eine Besonderung im Allgemeinen ist. Das in der Nachschöpfung des Einzelnen sich besondernde Allgemeine ist der Begriff, der, schlechthin einer, doch bei der Setzung jedes wirklichen Unterschieds im Einzelnen immer als ein besonderer, d. h. als eine Einschränkung seiner selbst, mit der er doch bei sich selbst bleibt, erscheint. Auf dieser Begriffsthätigkeit beruht das Denken, durch welches die Dinge von der Seite der Allgemeinheit erkannt werden, und auf der Einheit des Begriffs, der alle seine Besonderungen als Momente seiner selbst sowohl setzt, als aufhebt, entweder fortschreitend vom Allgemeinen zum Besondern, oder vom Besondern zum Allgemeinen, beruht die Logik.



Im menschlichen Bewusstsein aber ist erst das Begründete und dann der Grund, und darum auch erst das Einzelne und dann das Allgemeine, erst die Vorstellung und dann der Begriff, und nur in der Aufhebung dieses Gegensatzes durch den frei schaffenden Grund werden beide Momente in ihrer Einheit und Wahrheit erkannt. So lange der Gegensatz nicht vollständig überwunden wird, fallen das Einzelne und das Allgemeine, die Vorstellung und der Begriff, auseinander, und gehen auch, da das Denken durchaus nach ihrer Vereinigung strebt, in unkritischer Weise in einander über. Der Begriff wird selbst zur Vorstellung gemacht, aber zu einer andern Art von Vorstellung, und dann schiebt man einer allgemeinen Vorstellung eine Gegenständlichkeit unter, die es nicht giebt, oder, indem man an der alleinigen Gegenständlichkeit des Einzelnen festhält, glaubt man ihn durch ein Verfahren, das man Generalisirung nennt, aus dem Einzelnen herleiten und den Grund aus dem Begründeten erkennen zu können.

Aus dem Wesen des menschlichen Bewusstseins erfolgt es auch, dass man den Begriff in den empirischen und den reinen Begriff zerlegt, während dies doch nur eine Zweiseitigkeit ist, die jedem Begriffe inhärirt. Das nachschöpferische Bewusstsein ist durch und durch und in allen seinen Stadien einerseits empirisch, d. h. durch die sinnliche Perception im Unbewussten bedingt, andererseits rein, d. h. schlechthin an sich. Empirisch ist es von seiten des realen Unterschiedes, der ihm nur sinnlich vermittelt werden kann, rein ist es von seiten der Identität, mit der es den Unterschied als seine Selbstunterscheidung hervorbringt, wodurch allein es von ihm wissen kann. Sinnlich vermittelt werden kann nur das Einzelne dem Einzelnen, das Unterschiedene, die sich selbst unterscheidende Identität aber, die alles



Empirische durchwaltet, ist nothwendig an sich. Nothwendig hat im nachschöpferischen menschlichen Bewusstsein auch der Begriff diese Zweiseitigkeit, denn, ob er gleich keinesweges durch die sinnliche Vermittelung entsteht oder entstehen kann, so hat er dieselbe doch durchaus zur Voraussetzung.

---



## Zweites Kapitel.

---

### Die Wahrheit, Glauben und Wissen.

---

Das Wissen ist ein unmittelbares Leben, dessen höchste und schwerste Aufgabe ist, sich selbst zu erkennen. Denn es geht in jeden seiner Gegenstände ganz auf und macht zwar diesen erkennbar, aber sich selbst nicht; es nimmt unzählige Gestalten an, ehe es dazu gelangt, sich aus ihnen auch zurückzunehmen als das Allgemeine, das als schöpferischer Grund in allen diesen Gestalten nur sich selbst manifestiert als das Eine, das in Allem ist. Es scheint sogar zunächst, als ob jede Aussicht ihm abgeschnitten wäre, sich selbst zu erkennen, denn das, was es erkennt, ist nach seiner eigenen unwidersprechlichen Aussage nicht es selbst, sondern ein Sein, das an sich und unabhängig von ihm da ist. Aber, sobald das Problem in dieser Weise in das Bewusstsein tritt, beginnt auch die Arbeit an seiner Lösung. Ich könnte von einem Sein, das ich nicht bin, nicht wissen, wenn ich von Mir nicht wüsste im Gegensatze zum Sein, wenn Ich nicht das Sein mir entgegen- und voraussetzte. Damit tritt die



Grundform des menschlichen Wissens, die gegensätzliche Scheidung von Subjekt und Objekt, in das Bewusstsein, und, diesen Gegensatz aufzuheben, ist fortan die unendliche Arbeit des menschlichen Geistes. Ich, das Subjekt, bin das unmittelbare Leben des Wissens, und mir gegenüber steht das Objekt, das gewusste Sein. Wie komme Ich zu diesem Wissen von Sein? Darüber kann Ich, das Subjekt, allein Auskunft geben, denn Ich bin das unmittelbare Leben des Wissens, ohne welches es überhaupt kein Objekt giebt. Der naive Realismus, der ohne Weiteres aus dem Sein, von dem er doch nur durch das Wissen erfährt, konstruiert und aus ihm auch das Wissen ableiten will, beruht auf krasser Unwissenheit, denn wir kennen keine unmittelbare sondern nur eine gewusste Realität, und darum kann sie auch nur aus dem Wissen selbst ihrem Wesen nach begriffen werden. Die Objekte sind für uns durch das Wissen da, was sie aber in Wahrheit sind, kann uns nur das Wissen aus seinem eigenen Wesen sagen. Das Subjekt also, das unmittelbare Leben des Wissens, kann nur in sich selbst den Masstab der Wahrheit finden und an sich selbst spüren, was ihm gewiss und was es nicht ist. Die Gewissheit ist der subjektive Zustand der Befriedigung und des unerschütterten festen Beharrens bei einem bestimmten Wissen. Ein bestimmtes Wissen ist dabei immer die Vorraussetzung und bildet den Gegenstand der Gewissheit. Aber nicht aus dem Gewussten stammt die Gewissheit, sondern aus dem Wissenden, nicht aus dem Objekt, sondern aus dem Subjekt. Kein Wissen als solches hat Merkmale der Gewissheit und kann sich objektiv als wahr erweisen, und, wenn wir auch alle Urteile, affirmative, negative und problematische, in der Form der absoluten Behauptung — und das mit Recht — aussprechen, so ist damit noch nichts darüber entschieden, ob sie wahr oder falsch sind.



Darüber muss erst das Subjekt sein Verdikt abgeben und kann dabei auf Verständigung mit Anderen nur rechnen, sofern es annimmt, dass in diesen das Subjekt dieselbe Entscheidung treffen muss. Kein Demonstrieren kann unmittelbar eine Wahrheit darthun, sondern immer nur Mittel zum Zweck sein, nämlich zur subjektiven Gewissheit hinzuleiten. Das Wesen der Gewissheit kann man nur verstehen, wenn man weiss, dass das Wissen durchaus Leben und Bewegung ist. Das Subjekt vollzieht diese Bewegung und ist, so weit es sie vollzieht, wissend, aber es geht dabei beständig aus dem Nichtwissen zum Wissen über, es ist als Erkenntniswille ein unendlicher Trieb, Nichtwissen aufzuheben und in Wissen umzusetzen. Das Wissen nun, bei dem es den Trieb dauernd befriedigt fühlt, bleibt ihm fest, die Unruhe des Triebes hört auf, ein solches Wissen ist gewiss. Diese Gewissheit dauert an, so lange der Trieb sich befriedigt fühlt; wenn derselbe aber im Verlauf der Bewegung des Wissens diese Befriedigung einbüsst und sich von Neuem regt, so wird durch diese Unruhe des Triebes die Gewissheit erschüttert. Dieser subjektive Zustand ist der Zweifel, der entweder zu dauernder Skepsis oder zu einem neuen Wissen führt, in welchem der Erkenntniswille wiederum Beruhigung und Gewissheit findet.

Es giebt indessen eine Sphäre der Gewissheit, die unerschütterlich ist. Nämlich, dass Ich empfinde, wahrnehme, will und denke, und gerade das, was in jedem Augenblicke den Inhalt dieser Bewusstseinsakte ausmacht, ist vollkommen gewiss, keine Skepsis kann daran rütteln, und auch daran, dass Ich unmöglich etwas wissen kann, was mir nicht in dieser Weise gewiss ist. Damit erklärt sich eben das Subjekt für den alleinigen Quell der Gewissheit.

Nun aber geht der Anspruch des Subjekts auf Gewissheit



viel weiter, nämlich auf objektive Gewissheit. Es versieht auch sein Wissen vom Sein mit dem Stempel der Gewissheit und behauptet von diesem Wissen, dass es nicht bloß subjektiv, sondern absolut gültig, dass es wahr ist. Das thut es mit Recht, weil es in der That im Wissen absolute Funktion, Einheit von Subjekt und Objekt, Wissen und Sein ist. So lange es dies aber nicht weiss, ist sein Anspruch auf objektive Gewissheit unerweislich, denn da das Subjekt allein über die Gewissheit entscheidet, so kann es absolute Gewissheit nur insofern behaupten, als es selbst das Absolute ist.

Es würde jedoch schlimm um das Leben bestellt sein, wenn die Menschheit auf alle objektive Gewissheit bis dahin verzichten müsste, dass ihr die Erkenntnis von dem absoluten Wesen des Wissens aufgegangen wäre, eine Erkenntnis, welche die Meisten sogar niemals erreichen, und die bei keinem Menschen eine vollkommene, sondern immer nur eine der Vollkommenheit sich annähernde ist. Indessen, wenn auch das Subjekt sich nicht erkennt als die nachschöpferische Kraft des Absoluten, so ist es diese Kraft doch und bewährt sich als solche auch unbewusst. Das Subjekt, der unbewusste Schöpfer des objektiven Seins, der sich selbst nicht kennt, fühlt sich doch als solcher, und aus diesem Gefühl erwächst ihm das Zutrauen zu sich selbst, dass es über objektive Wahrheit entscheiden könne, und der Glaube an solche objektive Wahrheit, die ihm gewiss ist. Der Glaube ist das subjektive Gefühl der durch keine Unruhe des Erkenntnistriebes, keinen Zweifel, gestörten Festigkeit in der Annahme einer objektiven Wahrheit und die daraus dem Subjekt erwachsende Gewissheit derselben.

Der Glaube geht stets der Erkenntnis, die gefühlte Identität von Subjekt und Objekt der bewussten, voraus, und das höchste Ziel des Erkenntnistrebens ist ihre voll-



kommene Einheit. Der Glaube indessen für sich allein kann die Differenz von Subjekt und Objekt, Sein und Bewusstsein, niemals überwinden, er kann sie nur ausgleichen, er kann sich dabei mehr auf die Seite des Subjekts oder mehr auf die des Objekts stellen, aber immer werden sie ihm auch auseinanderfallen. Nur das Subjekt, das sich nicht nur als Individuum, das es von Natur, sondern auch als das nachschöpferische Absolute, das es im Wissen ist, erkennt, kann sich selbst in seiner Identität mit dem urschöpferischen Sein begreifen, das es nothwendig zugleich sich selbst voraussetzt. Wenn das Subjekt aber sich nur als Individuum erkennt und bloss im Glauben das Gefühl seines absoluten Wesens bewährt, so kann es im Wissen den Gegensatz von Mensch und Welt, Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Sein nicht aufheben, denn das Individuum als solches ist nicht das All, und, wenn das Wissen nur die Funktion eines Einzelwesens ist, so muss ihm das Sein, von dem es weiss, nothwendig Nicht-Ich bleiben, und es kann die Identität mit der gewussten Objektivität niemals erreichen, weil es selbst nicht absolute Identität, sondern nur individuelles Leben ist. Diese Schranke, welche die nur auf Glauben gegründete objektive Gewissheit nicht übersteigen kann, ist von wesentlichem Einfluss besonders auf den religiösen Glauben, wie weiterhin dargethan werden soll.

Es hat sich herausgestellt, dass es eine objektive Offenbarung der Wahrheit nicht giebt, vielmehr das Subjekt der Ursprung auch der objektiven Wahrheit ist. Damit ist das Mass gegeben, in welchem der Mensch der Wahrheit mächtig ist, sein eigenes Wesen bestimmt dieses Mass. Ich kann nichts wissen, was ich nicht bin. Ich bin aber an erster Stelle ein Individuum, das in körperlicher Äusserlichkeit Beziehung auf anderes und darin unbewusst ist, und erst an zweiter Stelle absolute Funktion, reines Selbstsein, und



dadurch wissend. Mein Wissen ist also durchaus Aufhebung von Nichtwissen, und nur, soweit Ich die durch meine körperliche Individualität bedingte Unwissenheit in Wissen umsetze, bin ich wissend. Dies ist eine unendlich fortschreitende Bewegung, denn mein Vermögen, mich aus dem relativen unbewussten Selbstsein zum absoluten wissenden Selbstsein zu erheben, ist eine aus sich selbst entspringende Kraft, ein unendlich regsamer Trieb. Aber diese Bewegung kann ihren Charakter, dass sie nämlich Hervorgehen aus dem Nichtwissen ist, niemals verleugnen; das Nichtwissen ist die unvertilgbare Voraussetzung des Wissens, meine unbewusste Individualität der Boden, aus dem allein mein Wissen erwachsen kann. Alles Wissen des Menschen ist also jederzeit mit einer gewissen Negativität behaftet, die es einschränkt und sein Vermögen der Wahrheit massgebend bestimmt.

Die negative Beschränkung des menschlichen Wissens hat sowohl einen individuellen als einen allgemeinen Charakter; der individuelle Charakter ist bedingt durch die Verschiedenheit der einzelnen Menschen. Wenn Ich nicht individuell das Vermögen hätte, meine Individualität zu verneinen und die Funktion der Allheit zu vollziehen, so würde ich überhaupt kein Bewusstsein haben können; darum ist aber auch dieses Vermögen, ob es gleich immer, so weit es wirkt, das absolute ist, doch dem Masse und der Kraft nach individuell verschieden und daher in jedem einzelnen Menschen mehr oder weniger beschränkt.

Der allgemeine Charakter der negativen Beschränkung des menschlichen Wissens liegt darin, dass es jederzeit an erster Stelle das Unbewusste und erst an zweiter sich selbst, das Wissen, zum Inhalte hat. Ich verneine im Wissen meine unbewusste Individualität, aber Ich muss sie nothwendig zugleich bejahen, denn das Wissen ist durchaus Selbstsein,



Funktion der absoluten Identität. Mein Wissen kann nichts anderes enthalten, als mich selbst. Ich selbst aber bin an erster Stelle ein unbewusstes Individuum, dieses also muss auch allezeit in meinem Bewusstsein die erste Stelle einnehmen. Dies ist in jedem Augenblicke die erste und notwendige That meiner Bewusstseins-Funktion, dass sie meine unbewusste Individualität zur bewussten macht. Folglich ist dabei mein Wissen insofern negativ, als es nur meine Individualität, die übrigen Individuen aber nicht enthält. Allerdings bewährt es sich sogleich auch als die Funktion der schöpferischen Allheit, indem es objektiv im nachschöpferischen Prozesse der Inbegriff der auf meine Sinne einwirkenden Dinge ist, aber diese meine objektive Welt ist nicht die reale, sondern ihre ideale Gleichung, deren substantieller Kern allein das bewusste Individuum ist. Mein Wissen ist auch auf dieser Stufe das absolute Leben, aber es ist inhaltlich allen Schranken unterworfen, denen meine körperliche Individualität unterliegt. Subjektiv und objektiv ist auf dieser Stufe mein Wissen bestimmt durch die andern Dinge, mit denen meine körperliche Individualität in Wechselwirkung steht. Es kann daher subjektiv nichts enthalten, als Empfindungen und Triebe, die sich nur auf Beziehungen meiner Individualität auf andere Dinge erstrecken, und objektiv nichts, als den Inbegriff der auf meine Sinne einwirkenden Dinge in idealer Nachbildung, den Mikrokosmos der sinnlichen Wahrnehmung. Alles andere bleibt für mein Bewusstsein auf seiner ersten Stufe negativ. Negativ ist ihm auf derselben auch sein eigenes Wesen, denn, da es zunächst nur von seiner unbewussten Individualität erfährt, so muss es dabei als Wissendes, d. h. von der Seite des absoluten Selbstseins und der nachschöpferischen Freiheit nothwendig latent bleiben. Erst, indem Ich durch einen neuen Akt der Befreiung die Ge-



bundenheit, der Ich auf der ersten Stufe des Bewusstseins unterliege, aufhebe, kann Ich mir selbst offenbar werden, als das Freie und Wissende, das sich schliesslich erkennt als das nachschöpferische Absolute, das mit dem urschöpferischen eins ist. Aber diese Offenbarung der Freiheit, oder, was dasselbe ist, des Wissens ist ein unendlicher Prozess, und sie vollzieht sich, bei Individuen und in ganzen Zeitläufen, immer nur in so weit, als Nichtwissen durch Wissen aufgehoben wird, und, so weit dies nicht geschieht, ist das Wissen negativ.

Diese Negativität begrenzt das Wissen, aber seinem positiven Gehalt thut sie keinen Eintrag. Der positive Gehalt meines Wissens ist absolut wahr innerhalb seiner Grenzen, wenn er aber über diese Grenzen hinaus erstreckt wird, schlägt er in Unwahrheit um. Diese Ausdehnung von Wahrheiten über ihre Grenzen, ihren legitimen Geltungsbereich, hinaus, die Quelle aller Irrthümer, ist einfach begründet im Wesen des menschlichen Geistes. Die Grenzen einer Wahrheit werden nur gewusst vermöge einer höheren Wahrheit, welche die begrenzte als solche erkennt; die letztere aber für sich ist ihrer Grenzen unkundig, und da nun der Geist das Absolute ist und von einem unendlichen Triebe absoluter Bejahung beseelt, so geht er in seiner Unkenntnis der Grenzen einer Wahrheit dazu über, sie über die Grenzen, innerhalb deren sie allein Wahrheit ist, zu erstrecken und Folgerungen aus ihr zu ziehen, die falsch sind. Beispiele werden dies deutlicher machen.

Der gewöhnliche Menschenverstand irrt nicht, indem er den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung Realität zuschreibt, aber, wenn ihre andere Seite, die Idealität, wonach sie Produkte des nachschöpferischen Geistes sind, seinem Wissen negativ bleibt, so geräth er in Irrthum. Die wahrgenommenen



Gegenstände sind ihm unmittelbar reale, und die Wahrnehmung eine unmittelbare Beziehung des Subjekts zur Realität, wobei Subjekt und Objekt durchaus im Gegensatz zu einander verharren, und ihre Beziehung zu einander, die in der Wahrnehmung stattfinden soll, auf keine Weise verständlich gemacht werden kann.

Der Geist irrt nicht darin, dass in ihm das Unbewusste, die unfreie Natur, das Erste, und der sich selbst wissende Geist, die Freiheit, erst das Zweite ist; aber, wenn seinem Wissen das Wesen des Geistes, wonach er das wahrhaft Erste ist, der Schöpfer der Natur, ebenso im nachschöpferischen Wissen, wie im urschöpferischen Sein, negativ bleibt, so nimmt er das, was nur in der Bewegung des menschlichen Geistes das Erste ist, die unbewusste Natur, irrtümlich für das wahrhaft und absolut Erste und baut eine materialistische Weltanschauung aus, in der, nach einer von ihm angenommenen umgekehrten Kausalität, die unbewusste Natur alles, was ist, auch den Geist selber, hervorbringt.

Der Geist beginnt nothwendig immer damit, sich entgegen zu setzen, was er nicht ist, um dann in unermüdlichem Streben zu begreifen, dass er es ist. Es ist sein Wesen, das Andere zur Identität mit sich, das Nicht-Ich zu seinem Selbstsein zu erheben; so weit es ihm aber als Nicht-Ich beharrt, kann er es nicht begreifen, und es bildet dann einen Widerstand gegen das Wissen und wird zum Ursprung von Irrthümern.

Der Geist irrt nicht in der Annahme, dass alles menschliche Wissen auf Erfahrung beruhe, aber er irrt, wenn er diese Wahrheit zu dem Satze erweitert, dass das Wissen nichts als Erfahrung sei. Er fällt in diesen Irrthum, weil seinem Wissen die auch in der Erfahrung latent enthaltene absolute schöpferische Funktion negativ ist. Erfahrung, d. i.



sinnliche Bestimmtheit, ist das Wissen nur von seiner einen Seite, von der anderen aber schöpferischer Prozess. Die sinnliche Bestimmtheit an sich selbst ist noch kein Wissen, sie liegt ganz im Gebiet des Unbewussten; erst der schöpferische Prozess des Geistes erzeugt, gebunden an die sinnliche Bestimmtheit und gemäss derselben, die Erfahrung, und zwar vor allem anderen Wissen. Anders kann es nicht sein, denn der menschliche Geist, hervorgehend aus seiner unbewussten Individualität, kann zu seinem ersten Inhalte subjektiv und objektiv nichts anderes haben, als was dieser unbewussten Individualität und ihrer sinnlichen Bestimmtheit entspricht; er würde, da er schlechthin das Sein zur Voraussetzung hat und nur nachschöpferisch ist, auf andere Weise überhaupt nicht zum Wissen gelangen können. Das menschliche Wissen muss auf Erfahrung beruhen, weil es nur dadurch entstehen kann, dass es das Unbewusste zum Gewussten macht; die Erfahrung ist der nothwendige Antheil, den das Unbewusste am menschlichen Wissen hat, der Antheil des wissenden Geistes aber muss in der Erfahrung latent bleiben, weil sie Licht nur über das Unbewusste verbreitet und der dieses Licht ausstrahlende Geist selbst unerhellet bleibt.

Der in der Erfahrung latente Geist erhebt sich vermöge eigener Kraft aus seiner sinnlichen Gebundenheit zum freien Vorstellen und Denken und erweist sich in der Reproduktion der Erfahrungswelt als ihr Schöpfer.

Wenn er sich als solcher erkennt, so muss sich ihm auch die Einsicht erschliessen, dass er die Erfahrungswelt nur aus sich und sich selbst nur als das Wesen der Erfahrungswelt begreifen kann. Wenn er sich aber nicht so erkennt, so fallen Erfahrung und Denken, Gebundenheit und Freiheit des Wissens, gegensätzlich auseinander und gerathen in irrthümliche Einseitigkeit.

---



## Drittes Kapitel.

---

### Religion und Philosophie.

---

Der menschliche Geist setzt das Sein, von dem er weiss, weil er in nachschöpferischer Thätigkeit sich mit ihm identificirt, sich selbst voraus als urschöpferische Thätigkeit, die vor ihm ist, und aus der er selbst hervorgeht. Dies ist tief begründet im innersten Wesen des Wissens.

Wissend bin Ich, indem Ich mein Nichtwissen verneine, und das geschieht, indem Ich aus meiner Vereinzelung als Allwesen hervorgehe, als das Eine, das in absoluter Identität mit sich selbst alles Einzelne und Unterschiedene aus sich und in sich hervorbringt. Aber dies Unendliche, als welches Ich aus dem Endlichen als Zweites hervorgehe, ist in Wahrheit das Erste, Ich erkenne also im Wissen den schöpferischen Grund meiner Endlichkeit, das wahrhafte Wesen derselben, und mein Wissen besteht darin, dass ich mein Urwesen, das in meiner unbewussten Endlichkeit aufgehoben enthalten ist, wieder belebe und mich nachschöpferisch mit ihm identificire. Was Ich vermöge dieser Identificirung weiss, ist eben mein schöpferisches Urwesen, das meiner geschaffenen



Endlichkeit voransteht, das urschöpferische Sein, das ich dem nachschöpferischen Sein, meinem Wissen, nothwendig voraussetzen muss. Ich bin also das Sein, insofern ich mich nachschöpferisch mit ihm ideal identificire, und Ich bin es nicht, insofern es urschöpferisch, real, mir und meinem Wissen vorausliegt. Diese beiden Momente bilden wesentlich das menschliche Wissen, und darum ist der Inhalt desselben nothwendig eben so der Gegensatz von Subjekt und Objekt, Wissen und Sein, als ihre Einheit und Identität. Ich bin im Wissen der ideale Schöpfer des Seins, aber Ich weiss auch, dass ich damit nur den realen Schöpfer zum Inhalte habe, dass Ich, nachschöpferisch, nur hervorbringe, was urschöpferisch ist. Wenn Ich dies erkenne, aber auch dann erst, wird das Wesen der Religion offenbar. Das Wissen ist reines Selbstsein; was Ich nicht bin, kann Ich nicht wissen. Also ist auch mein Wissen von Gott, wenn es überhaupt ist, ein Akt des Selbstseins. Als ein solcher aber ist es in der That im menschlichen Wissen nothwendig begründet. Der Inhalt meines Wissens ist nichts als mein eigenes Wesen, aber mein Wesen wird mir darin offenbar als das Urwesen und meine im Wissen vollzogene Nachschöpfung als die identische Reproduktion der Urschöpfung.

So gewiss und so viel Ich also von Mir, dem Nachschöpfer, weiss, weiss Ich von Gott, dem Urschöpfer. Das absolute Selbstbewusstsein des Menschen ist nothwendig zugleich Gottesbewusstsein.

Die Religion ist das gewusste Verhältniss des Menschen zu Gott. Wenn das menschliche Wissen von Gott sich gänzlich mit seinem Gegenstande deckte, wenn es vollkommen wäre, so bliebe kein Raum für die Religion, das menschliche Wissen fiel durchaus mit dem göttlichen zusammen, und der Mensch mit Gott.



Aber in dieser Lage befindet sich das menschliche Wissen nicht: es ist nur vorhanden, soweit das Nichtwissen in ihm aufgehoben ist; es ist niemals vollkommen, sondern schreitet in einer unendlichen Bewegung der Vollendung entgegen, der es sich immer nur mehr und mehr annähern kann. Was ich weiss, ist wahrhaftes Wissen von Gott, und nur von Gott, es giebt keinen andern Gegenstand für das Wissen, aber dieses Wissen reicht immer nur so weit, als mein Selbstsein reicht, als ich aus meiner unbewussten Endlichkeit mich erhebe, als ich selbst mich vergotte. Darum bleibt mir Gott oder mein eigenes Urwesen — beides ist schlechthin dasselbe — stets ein unendlich Überragendes, ein Ideal, dem fortschreitend zu entsprechen der Zweck meines ganzen Wissens und Lebens ist. Ich finde in Gott mein eigenes Wesen und Gott in Mir, und durch meine That seine Verwirklichung in der Natur und fortschreitende Entwicklung in der Geschichte. Das Leben des Menschen in diesem Geiste, der die Einheit von Glauben und Wissen ist, ist die Religion in ihrer Wahrheit, die Religion, die ihren Leitstern nicht irgendwo ausserhalb hat, sondern einzig in sich, im Gewissen. Das Gewissen ist die selbsteigene göttliche Kraft des Menschen, die ihn treibt und mahnt, im Erkennen und im Handeln fortschreitend seiner Bestimmung zu entsprechen d. h. sich mit seinem Urwesen — Gott — in Einklang zu setzen, die ihn beseligt, wenn sie sich befriedigt fühlt, und schmerzlich beunruhigt, wenn es nicht der Fall ist.

Dies ist die Religion in ihrer Wahrheit, und damit ist zugleich die Quelle aller Religion und der Massstab gegeben, an welchem die Religionen, wie sie im Laufe der Zeit auftreten, daraufhin zu prüfen sind, in wie weit sie ihrer inneren Wahrheit entsprechen und in wie weit sie hinter ihr zurückbleiben.



Die Einheit von Subjekt und Objekt, dem wissenden Einzelwesen und dem gewussten Allwesen, vermöge deren das Subjekt im Objekt sich selbst und das Objekt aus sich erkennt, kann im Wissen erst sein, wenn das Subjekt sich selbst als die nachschöpferische Lebensgrundmacht begreift. Aber dieses Wissen ist eine späte und auch dann nur in jedem Augenblicke durch Aufhebung des Gegensatzes neu zu erwerbende und allmählich fortschreitende Errungenschaft. Vorher ist es zwar auch die nachschöpferische Thätigkeit des Subjekts allein, die alles Wissen bewirkt, aber, da sie sich selbst als solche, als die Einheit von Subjekt und Objekt nicht kennt, so kann sie auch nur ein Wissen hervorbringen, das den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Einzelwesen und Allwesen, nicht zu überwinden und weder von dem einen, noch von dem anderen eine adäquate Erkenntniss zu bilden vermag. Aber da sie in Wahrheit das einheitliche Prinzip von Subjekt und Objekt auch in deren Entgegensetzung ist, so kann sie niemals darin ruhen, die Einheit beider, auch wenn sie dieselbe nicht zu erreichen vermag, wenigstens zu postuliren und im Glauben und Wissen anzustreben.

Daraus resultirt die unendliche Bewegung, die wir in der Entwicklung des menschlichen Geistes vor Augen haben, in der das lebendige Selbstsein des Subjekts, der Wille, die Quelle alles Wissens und der dem Wissen entsprechenden That, sich fortschreitend aus seiner Veräusserlichung in der unbewussten Natur emporringt und, seinem Wesen entsprechend, sich gleichmässig objektivirt, d. h. der von ihm nachschöpferisch gebildeten Natur sich selbst als das Höhere, als das Urwesen, voranstellt. In dieser Bewegung ist das Objekt stets durchaus adäquat dem Subjekt, und die Stufe, zu der letzteres sich als Wille, Geist, aus der Natur, dem



Unbewussten, erhoben hat, ist massgebend für seine objektive Weltanschauung, die sein eigenes und nothwendiges Produkt ist. Dabei ist die unbewusste Natur jederzeit das erste objektive Produkt des Willens. Der aus der Natur aus eigener Kraft sich erhebende Wille des Menschen ist zuerst gebundener, äusserlich bestimmter, Wille, gebunden und bestimmt durch sinnliche Erregung von aussen, und gemäss dieser Bestimmtheit erzeugt er objektiv die Natur, die uns in der sinnlichen Wahrnehmung als real seiend erscheint, während er subjektiv sich auch nur in seiner Gebundenheit, in den von aussen erregten und auf Äusseres bezogenen Empfindungen und Trieben, erkennt. Dies ist die thierische Stufe des Willens, aber im Menschen vollzieht er einen weiteren Akt der Befreiung, erhebt sich aus seiner natürlichen Gebundenheit und ist nun für sich selbst da als freier, nur aus sich selbst sich bestimmender, Wille, der praktisch die natürlichen Triebe massgebend beherrscht und die äussere Natur seinen Zwecken dienstbar macht, theoretisch, als Erkenntnisswille, die Natur aus sich geistig hervorbringt und dadurch gemäss seinem Wesen erkennt: der auf dieser Stufe sich objektivierende Wille ist der Ursprung der Religion, ist die Anschauung seines göttlichen Urwesens, das er, wenn nicht schon sogleich als urschöpferisches Prinzip, doch als eine höhere Macht der Natur voranstellt. Diese Objektivierung und der Glaube an die Realität der damit gesetzten göttlichen Willensmacht ist kein Resultat der Reflexion und begrifflichen Konstruktion, sondern entspringt mit spontaner Nothwendigkeit aus dem Wesen des menschlichen Geistes. Der Wille bildet auch dabei kein Trugbild, sondern lebt in der Wahrheit, die sein innerstes Wesen ist, aber das Mass dieser Wahrheit ist bedingt durch die Stufe, die der subjektive Erkenntnisswille in seinem Hervorgehen aus dem Unbewussten, in der Über-



windung der ihm aus dem letzteren anhaftenden Negativität, kurz in seinem Selbstsein erreicht hat, denn mehr oder Anderes, als er selbst, kann auch seine Objektivierung nicht enthalten. Darauf beruht nicht nur die Verschiedenheit der religiösen Weltanschauung bei den einzelnen Menschen, sondern auch die Entwicklung derselben in den aufeinander folgenden Kulturepochen der Menschheit. Leitend für das Verständniss dieser Entwicklung ist dabei die jedesmalige Stellung, die der aus der Natur hervorgehende Geist zu derselben einnimmt.

Je niedriger das Niveau ist, zu dem der Wille sich aus seiner natürlichen Gebundenheit erhebt, um so enger ist seine Objektivierung, die göttliche Willensmacht, mit der Natur verflochten, und so ist es erklärlich, wie auf dieser Kulturstufe gewisse Naturerscheinungen, das Feuer, die Himmelskörper, Thiere und andere Naturobjekte vergöttert werden. Den Naturreligionen folgen diejenigen, in denen das Menschliche als erhaben über der willenlosen Natur die deutlich erkennbare Quelle des Göttlichen wird, und von diesen sind hier die beiden, aus denen die neuere Philosophie hervorgegangen ist, die antike, griechisch-römische, und die christliche näher zu betrachten.

Der wesentlichste Charakterzug des antiken Geistes ist sein harmonisches Verhältniss zur Natur. In diesem besass er zugleich seinen Vorzug und seine Schranke; seinen Vorzug, weil in der That die höchste Kultur nur aus der Einheit von Geist und Natur hervorgeht, aber auch seine Schranke, weil bei ihm diese Einheit eine unvermittelte, naive, war. Nur aus seinem Gegensatze zur Natur und durch die Aufhebung des Gegensatzes in sich selbst gelangt der Geist zu jener wahrhaften Einheit, in der er sowohl der Natur als sich selbst gerecht wird. Aber die Harmonie von Geist und



Natur im Alterthume, obwohl ihr vollendete Werke der Schönheit und grosse Thaten edler Gesinnung entsprossen, war doch nur ein Kompromiss, der den Gegensatz gar nicht aufkommen liess, indem er ihn abschwächte, die Natur vergeistigte und den Geist naturalisirte. Geist und Stoff sind den Alten immer gleichmässig Prinzipien, der Stoff als das leidende bildungsfähige Element, der Geist als die thätige bildende Kraft; sie können beides, Geist und Stoff, nur immer aneinander bringen und miteinander vereinigen, aber keines aus dem andern hervorgehen lassen; auch die griechische Philosophie auf ihrem Gipfelpunkte, in Plato und Aristoteles, stellt neben den an sich stofflosen Geist die Materie, ohne die er nichts vermag.

Der subjektive Geist-wille findet sich so in die Natur gleichsam eingebettet, und vermag nicht, sich über dieselbe als das Absolute, schlechthin Allgemeine, zu erheben, er ist untrennbar von der leiblichen Gestaltung und mit seiner natürlichen nationalen und socialen Besonderung so verwachsen, dass er die Grenzen, die diese ihm zieht, nicht überschreiten kann.

Der so beschaffene subjektive Geist, der einerseits von so hoher ästhetischer und ethischer Potenz und andererseits so beschränkt war, ist es, der in der griechischen Götterwelt sich selbst objektivirt und dieses Göttliche sich selbst als Lebensgrundmacht real vorangestellt hat, wie es das Wesen des menschlichen Geistes fordert. In dieser Götterwelt finden sich alle Züge des griechischen Geistes wieder: die an sich chaotische Natur, in der die Gestaltungskraft und Herrschermacht des Geist-willens erst zur Erscheinung kommt; die durchgängige Leibhaftigkeit und persönlich individuelle Gestaltung des Geistes; die unerschöpfliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Götter, in denen alle Besonderungen des griechischen



Geistes und seiner Lebensbeziehungen ihre göttliche Urgestalt ausprägen; die einheitliche Unterordnung aller Götter unter den Willen und die Macht des allgewaltigen Zeus, der das Leben in seiner Gesamtheit beherrscht und ordnet und den Willen in der vernünftigen Einheit, in der er den untergeordneten Kräften des Menschen massgebend voransteht, repräsentirt; endlich die naive Vermischung von Leidenschaft und sittlichem Willen, in der die Götter dem griechischen Menschen gleichen. Kein verständiges Überlegen oder bewusstes Dichten hat diese Göttergestalten geschaffen, sondern das unbewusste Walten des menschlichen Geistes, der nothwendig sich selbst objektivirt und an die Realität dieses Objektiven glaubt. Er glaubt daran kraft seines eigenen absoluten Wesens, aber das weiss er freilich nicht, er glaubt vielmehr an die überlieferten Theophanien, in denen die Götter sich selbst offenbart haben, als reale Erscheinungen, und er glaubt, dass die Dichter, die die Geschichte der Götter und Menschen singen, von der Muse inspirirt, ihm Wahrheit berichten. Der Ursprung dieser Götterbildungen verliert sich in graue Urzeit, und wir wissen nicht, wie sie ursprünglich ausgesehen haben mögen; wir kennen sie nur, wie sie in Jahrhunderten durch die umbildende und immer neu schaffende Thätigkeit des dichterischen Geistes Gestalt gewonnen haben; aber es ist sicher, dass sich dabei nur das erhielt und den festen Bestand des religiösen Glaubens bildete, was von der Tradition begünstigt wurde, und worin der gläubige Sinn der Sänger und der Hörer übereinstimmte. Wer sich darüber wundert, dass die Griechen an ihre mit so vielen Menschlichkeiten ausgestatteten Göttergeschichten geglaubt haben, weiss nicht, dass der Mensch an seine Götter glaubt, wie an sich selbst, und dass sein Gott niemals anders sein kann, als er selbst ist. Und ist nicht auch Jehovah ein eifriger und zorniger



Gott, also mit menschlichen Leidenschaften behaftet? und der Christengott, gleicht er nicht den Menschen, die, wenn sie an der Regierung sind, diejenigen strafen, die der regierungsseitig approbirten Meinung eine andere vorziehen?

Die geschichtlichen Anfänge der antiken Religion sind für uns in ein Dunkel gehüllt, das zu lichten wir keine Mittel haben, aber anders ist es mit dem Christenthum, dessen Entstehung in historische Zeit fällt. Hier ist uns ein tieferer Einblick in die Bewegung des Geistes gestattet, die eine neue Religion geschaffen hat. Das Christenthum gründet sich auf eine neue göttliche Offenbarung und den Glauben an dieselbe, und da erhebt sich zunächst die Frage, was im Sinne des Christenthums unter göttlicher Offenbarung zu verstehen ist.

Es würde vergeblich sein, diesem Verständniss nachzugehen wenn es für den Menschen überhaupt keine Offenbarung gäbe. Nur der wahre Begriff der Offenbarung kann auch über eine unvollkommene und einseitige Anwendung desselben Aufschluss geben. Das menschliche Wissen ist in der That von seiner einen Seite durch und durch und in jedem Augenblicke Offenbarung.

Der nachschöpferische menschliche Geist kann nur das reale urschöpferische Geschehen nachbildend für sich hervorbringen und dies vermöchte er nicht, wenn er nicht mit seinen Sinnen in fortwährendem realen, obwohl unbewussten, Zusammenhange mit dem all sein Wissen bedingenden Sein stände und von demselben durch äussere Einwirkung auf seine Sinne Kunde erhalten könnte. Dieser reale unmittelbare und unbewusste Zusammenhang mit dem Sein ist für den menschlichen Geist die Quelle, aus der ihm in jedem Augenblicke die Offenbarung zufließt, nach der allein er sein nachschöpferisches Werk verrichten und die Realität in sich und sich in der Realität erkennen kann. Das menschliche



Wissen beruht sonach durchaus auf Offenbarung, äusserer Mittheilung, aber es giebt auch keine andere, als diese sinnliche und unbewusste, die ihm nur nothwendige Voraussetzung ist und andererseits erst durch seine nachschöpferische That, durch sein Selbstsein, zu seinem Inhalte, zum Gewussten, wird. Und wie die unbewusste Natur, kann auch der Geist sich nur auf diese sinnliche Weise offenbaren und mittheilen, durch das Wort, das nur sinnliches Symbol des Geistes ist und den Zweck der Offenbarung nur erreicht, wenn der das Wort Vernehmende die geistige Funktion, die es ausdrücken soll, übereinstimmend mit dem das Wort Äussernden vollzieht. Dass diese Offenbarung eine göttliche, ist dem selbstbewussten Geiste gewiss, so gewiss ihm sein eigenes göttliches Wesen ist, das er der von ihm gewussten Realität nothwendig zu Grunde legt. Die ganze Geschichte der unbewussten Natur und des bewussten Menschenlebens, die in ihrem realen Verlaufe dem Menschen nur durch die sinnliche Erfahrung, eigene und überlieferte, und nicht weiter als diese reicht, kund wird, ist eine fortlaufende Offenbarung, und das göttliche Geheimnis des einzigartigen Ganges der Weltgeschichte, die sich uns nur zu einem geringen Theile erschliesst und in Ansehung der Zukunft immer verborgen bleibt, wird dem religiösen Sinne des Denkers stets ein hohes und erhabenes, aber auch Frieden bringend und beseligend sein: die verborgene Zukunft wird ihn nicht mit Unruhe und Sorge erfüllen, weil er weiss, dass ein dem seinigen homogener, heiliger Wille, nicht aber der Zufall sie bestimmt, und die aufgeschlossene Vergangenheit wird ihm die Entfaltung des göttlichen Geistes in zeitlicher Entwicklung enthüllen. Diese Entwicklung aber kann sich nur als eine solche erweisen, die auf einer gleichmässigen Entwicklung des menschlichen Geistes beruht, und mit dieser durchaus zusammenfällt. Das



menschliche Bewusstsein ist durchaus Wille, thätige Funktion, ohne Willensakt müsste auch die sinnliche Offenbarung im Unbewusstsein verharren, nur durch einen Willensakt wird sie Bestandtheil des Bewusstseins; aller Fortschritt des Bewusstseins aber, der über der sinnlichen Wahrnehmung sich erhebt, beruht auf der Selbstbefreiung des Erkenntniswillens von seiner natürlichen Gebundenheit. Das ganze geistige Leben der Menschheit ist demnach durchaus That, thätige Entfaltung ihres eigenen Wesens; von aussen kann ihr kein Geist eingeflösst werden, und ausser der sinnlichen Offenbarung, die sich im Unbewussten, regelmässig und ausnahmslos, nach den unwandelbaren Gesetzen der Natur, vollzieht, kann es äussere Offenbarung für den Menschen nicht geben.

An diesem Massstabe gemessen, wird der christliche Begriff der Offenbarung sich klar bestimmen lassen. Der christliche Begriff der Offenbarung bejaht, was der philosophische verneint. Die christliche Offenbarung ist eine Kundgebung Gottes, die nicht aus dem Wesen des Menschen stammt, die von aussen an ihn herantritt und vermöge des heiligen göttlichen Geistes in ihn eingeht, die ihn mit einem Bewusstsein erfüllt, das er aus eigener Kraft nicht hätte erzeugen können. Diese Offenbarung vollzieht sich zwar auch auf eine sinnliche Weise, durch eine leibliche Erscheinung, Christus, durch sinnliche Handlungen und durch das sinnliche Symbol des Geistes, das Wort; aber es geschieht dies auf eine exceptionelle Art, in der sich im Sinnlichen das Übersinnliche kundgiebt. Die leibliche Erscheinung Gottes in Christo tritt ins Leben auf übernatürliche Weise durch eine jungfräuliche Geburt und endet auf übernatürliche Weise durch Auferstehung vom Tode und Auffahrt zum Himmel; die sinnlichen Handlungen sind Wunder, die den gesetzmässigen Lauf der Natur durchbrechen; das Wort ist der unmittelbare Ausdruck des gött-



lichen Geistes, der dem Menschen auch nur wieder durch den heiligen Geist vermittelt und von ihm gläubig angenommen werden kann; die wahrhafte göttliche Offenbarung, die sich überall und jederzeit durch die sinnliche Vermittelung und im Geiste des Menschen vollzieht, wird als solche nicht anerkannt, sondern nur diejenige, die in den einzelnen übernatürlichen Thatsachen, die den Gegenstand des christlichen Glaubens bilden, ihren Ausdruck gefunden hat.

Um nun die Entstehung dieses Glaubens aus dem menschlichen Geiste zu begreifen, ist es nöthig, auf diesen und das Entwicklungsstadium, in dem er sich zur Zeit des Auftretens des Christenthums befand, zurückzugehen.

Die alte Welt lebte mit ihren Göttern in innigster natürlicher Gemeinschaft. Ihre Götter gehörten ebenso, wie die Menschen, der Natur an. Die Griechen hatten den Olymp, auf dem die Götter thronten, vor Augen; ihre Götter umgaben sie überall, auf Land und Meer, in den Flüssen und in den Bäumen, und allerorts gab es für sie heilige Stätten, die der Fuss von Göttern betreten hatte und die an göttliche Thaten erinnerten. Die Götter waren ihre Stammväter und lebten noch fort in gegenwärtigen Geschlechtern, Götter hatten ihre Städte gegründet und waren die Schöpfer und Bürgen ihrer politischen und nationalen Gemeinwesen; jeder Ort hatte seine besondere göttliche Vorgeschichte und seine ihm eigentümlichen Schutzgötter; zu diesen Schutzgöttern beteten und opferten sie bei allen feierlichen Gelegenheiten, vor allen grossen und gefährlichen Unternehmungen; Götter enthüllten ihnen durch die befragten Orakel die verschleierte Zukunft; ihr ganzes Leben, öffentliches und privates, vollzog sich in beständiger Gottesnähe und unter göttlicher Mitwirkung.

Diese ganze, reichgegliederte, von Göttern erfüllte und behütete Welt zerstampfte der eherne Tritt der römischen



Welteroberung; alle politische und nationale Selbständigkeit und Freiheit ging unter, und das römische Weltreich wurde eine grosse Masse, in der alle gleich waren in der Unfreiheit und in der Abhängigkeit von dem Eroberer. Mit der Freiheit entwich aber auch das religiöse Leben, mit der Aufhebung aller nationalen und politischen Besonderungen wurden auch die Götter, die mit diesen Besonderungen so enge verknüpft waren, ausser Wirksamkeit gesetzt, es war nichts mehr vorhanden, was die Schutzgötter hätten schützen können; da erblassten die Götter und ihre Gestalten traten in die Ferne.

Es lag aber in diesem allgemeinen Untergange auch eine Befreiung des Geistes von seinen partikularen Schranken. Die Gleichheit in der Unfreiheit brachte die Menschen als solche einander näher, sie hatten kein anderes Band und keinen anderen Halt mehr, als dieses allgemeine Menschheitsbewusstsein. Doch dieser neue Geist konnte nur ein Verlangen nach einem neuen sittlichen und religiösen Bande der Menschen untereinander erzeugen, aber die Kraft, es zu schaffen, konnte er nicht in ihm selbst finden, denn die Freiheit ist die einzige Quelle des produktiven Geistes. Die Gebildeteren begnügten sich mit den Nachklängen der griechischen Philosophie, aber schöpferisches Vermögen besaßen sie ebensowenig, als die von ihren Göttern verlassene Menge.

So war also wohl die Sehnsucht nach einer neuen Ethik und Religion und die Empfänglichkeit dafür unter den Menschen vorhanden, aber die Erfüllung konnten sie nur von einer neuen göttlichen Verkündigung und Errettung erwarten.

Vom Menschengenossen musste freilich das erlösende Wort ausgehen, aber es ist nicht nöthig, dass sich der Erlöser dabei der Kraft des menschlichen Geistes bewusst wurde, er kann den Geist, der ihn erfüllte und den er predigte, als eine



direkte Eingebung Gottes, sich als unmittelbar unter der Wirksamkeit des göttlichen Willens stehend gefühlt und gedacht haben. Und so ist es geschehen. Die Stimme des Erlösers der Menschheit hat sich erhoben in dem Lande, das sich in seiner Eigenart von andern Völkern abschloss, das aber auch von altersher das Land des Monotheismus, der Propheten und der messianischen Weissagungen war, Judäa.

Wir haben über Jesus, sein Leben und seine Lehre keine Urkunden von historischer Beweiskraft. Was uns darüber in den Evangelien überliefert ist, stammt aus einer Zeit, in der der christliche Glaube zwar immer noch in der Bildung begriffen, doch aber in den Hauptpunkten schon wesentlich fest war. Diese Schriften sind nicht in historisch kritischem Geiste, sondern im Glauben verfasst. Wir erfahren daraus, wie sich die Thatsachen im Geiste der Autoren und der gleichgesinnten Gläubigen darstellten, nicht aber die Thatsachen selbst, und wir haben kein Mittel, in diesen Darstellungen das Historische von dem Mythischen sicher zu scheiden. Aber die uns in diesen Schriften überlieferten Reden Jesu sind grossenteils von der Art, dass sie nicht nachträglich erfunden sein können, so entschieden tragen sie das Gepräge eines originalen und hohen Geistes. Dies ist vorzüglich von der herrlichen Bergrede zu sagen. Dort findet sich in wenigen Sätzen das ganze Wesen des Christenthums ausgesprochen, sie lauten:

„Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.

Ich aber sage euch, liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.

Auf dass ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel, denn er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und



über die Guten, und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.

Denn, so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr auch nur zu euren Freunden freundlich thut, was thut ihr sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch also?

Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“

Das war eine neue Ethik und eine neue Religion: eine neue Ethik, denn sie erhob sich über alle Beschränkung auf Volksgenossen und bestimmte Lebenskreise, der im Alterthume die Ethik unterlag, und setzte allgemein den Menschen zum Menschen in ein sittliches Verhältniß, die ganze Menschheit mit dem gleichen Bande der Liebe umschlingend: und eine neue Religion, denn sie verkündete einen Gott, der über allem Endlichen und Unterschiedenen erhaben, nicht ein Gott der Griechen oder Römer, der Athener oder Korinther, der Juden oder Egypter, sondern ein Gott der Menschheit ist, und der in demselben ethischen Geiste, in dem der Mensch ihm wesensgleich sein soll, alle Menschen, keinen verdammend, mit gleicher Liebe umfaßt.

Und wie über alle Racenunterschiede, so erhebt diese Ethik und Religion sich auch über alle Unterschiede der Stände, der Macht und der Glücksgüter, und beruft auch die Sklaven zur göttlichen Freiheit; und Jesus spricht: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken.“ Wenn nun dennoch dieser Geist im Christenthume nicht in seiner Wahrheit zur Geltung gelangte, so geschah es, weil die damalige Menschheit ihn nicht als ihren eigenen selbstbewusst zu erfassen vermochte, sondern ihn nur durch eine göttliche Gnadenwirkung von aussen empfangen zu können glaubte.



Die zitierten Worte der Bergpredigt erklingen wie ein Zuruf an die Menschheit, sich zu dem darin verkündeten Geiste aus eigener Kraft zu erheben. Ob sie ursprünglich in diesem Sinne gesprochen worden sind, können wir nicht wissen; gewiss aber ist, dass sie in dem Christenthume, das in der Welt Gestalt gewonnen hat, nicht in diesem Sinne Eingang gefunden haben.

Unter der römischen Weltherrschaft war mit der Freiheit auch die schöpferische Kraft des Geistes gebrochen. Selbst die Gebildeten begnügten sich mit den Nachklängen der grossen Zeit der griechischen Philosophie ohne eigene produktive Thätigkeit; die grosse Masse fühlte nur die Verödung des Lebens, aber kein selbstbewusstes Vermögen seiner Neugestaltung. Aus ihren organischen Zusammenhängen herausgerissen und von ihren alten Göttern verlassen, fanden sich diese Menschen alle gleich in der machtlosen Unfreiheit und der geistigen Noth. Aber je mehr sie von der wirklichen Welt, in der sie lebten, unbefriedigt waren, je mehr sie sich gewöhnt hatten, den Druck des Lebens, der auf ihnen lastete, als ein unabänderliches Schicksal zu betrachten, umsomehr mussten sie sich zur Weltflucht getrieben fühlen und von einem Jenseits erhoffen, was ihnen das Diesseits nicht gewährte. Wenn der Mensch vom Leben in sein Inneres zurückgewiesen wird, so steht er immer vor einem Gegensatze von Ideal und Wirklichkeit, und, wenn er diesen Gegensatz nicht auch aufzuheben, Ideal und Wirklichkeit nicht zu versöhnen vermag, so bleibt ihm der Gegensatz ein fester, und er muss sich ihm durchaus als ein solcher von Himmel und Erde, Gott und Welt darstellen. Die damalige Menschheit, der selbstbewussten Kraft ermangelnd, konnte nur von äusserer göttlicher Hülfe, Erlösung aus ihrem Elende und die Gewähr einer alles Irdische überragenden Seligkeit erwarten. Aber



es richtet sich andererseits das religiöse Gefühl des Menschen durchaus auf eine Vereinigung des Menschen mit Gott, und seine ewige Sehnsucht ist die Gottmenschlichkeit. Damit sind alle Momente gegeben, welche die Entstehung des Christenthums begründeten. Es ist ein epochemachendes, weithin in alle Zukunft leuchtendes Ereigniss in der Geschichte der Menschheit, dass der Mensch Jesus durch sein Leben und seine Lehre eine solche Macht über die danach verlangenden Gemüther der Menschen gewann, dass sie in ihm nicht nur eine neue übernatürliche Erscheinung und Offenbarung Gottes, sondern auch, zum ersten Male, eine vollkommene Verwirklichung der ersehnten Gottmenschlichkeit erblickten und gläubig anbeteten. Und so sehr sie einerseits an dem Gott in Christus festhielten, weil sie nur darin eine Gewähr für die Wahrheit des ihnen verkündeten Heils erblicken konnten, so wenig mochten sie andererseits von seiner vollen Menschlichkeit missen, die allein ihr Verlangen nach der Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen befriedigte. Darum bildet auch das menschliche Leiden und die Auferstehung Christi einen so wesentlichen Bestandteil des Christusglaubens, doch, was die Dogmatik darüber zusammengegrübelt hat, ist ganz äusserlich und trifft nicht das Wesen.

Es ist das Wesen des Menschen, das in dem Leiden und der Auferstehung Christi sich selbst objektivirt und angeschaut hat; der im Menschen leidende und siegende Gott ist das tiefste und innerste Geheimniss des Christenthums und, so wenig man dies auch begriff, hat es doch eine unbezwingliche Macht bei der Bildung des Dogmas ausgeübt und dieses hat sich durch alle Streitigkeiten über die Person Christi und die beiden Naturen in ihm hindurch dahin festgestellt, dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei.

Das Christenthum, wie es historische Erscheinung ge-



worden, ist keinesweges die absolute Religion, und auch nach mannigfachen Wandlungen, die es durchgemacht hat, besonders in der Reformation, ist es ihm nicht gelungen, zu seinem innersten Kern, den man als absolute Religion bezeichnen könnte, hindurchzudringen, zu der wahrhaften Gottmenschlichkeit, in der Gott sich selbst nur durch die Freiheit des Menschen vollstrecken kann, in der seine Erhabenheit nicht in einem vollkommenen Zustande am Anfange, sondern vielmehr in einer unendlichen fortschreitenden Selbstentwicklung besteht.

Die Schranke des historischen Christenthums liegt in seiner mythologischen Form, in der Äusserlichkeit, mit der es das Verhältniss Gottes und der Menschen zu einander bestimmt, und durch die es gehindert wird, den Gegensatz beider zu einer wahrhaften Einheit aufzuheben, obwohl der dogmatische Scharfsinn sich daran endlos gemüht hat.

Dies zeigt sich schon in der Lehre von der Person Christi, der wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich sein soll. Wie kann er aber wahrer Gott sein, ohne dass seine Menschheit auch göttlich ist? Und wie kann er wahrer Mensch sein, ohne dass seine Gottheit durchaus in die Menschheit eingeht? Sobald dieser Konsequenz Rechnung getragen wird, verschwindet das Übernatürliche in der Person Christi, sie verliert ihren Ausnahmecharakter und stellt überhaupt nur das allgemeine Wesen des Menschen und sein Verhältniss zu Gott dar; sobald aber jene Konsequenz nicht gezogen wird, so wird eine Zusammensetzung der Person Christi aus zwei heterogenen Elementen postulirt, die zu denken unmöglich, und zu glauben nur vermöge blinder Unterwerfung unter das Dogma möglich ist.

Derselbe Widerspruch erscheint dann wieder in der Lehre vom Menschen, vom Glauben und von der Gnade. Der Mensch ist an sich unfähig, sowohl zur Erkenntniss der



göttlichen Wahrheit, als zur Erhebung aus dem sündhaften und verlornen Zustande, in dem sich die Menschheit seit dem Falle Adams befindet. Nur die Offenbarung kann ihn erleuchten, nur die Gnade ihn erlösen. Ohne die Vermittelung des Gottessohnes und den Glauben an ihn giebt es kein Heil für den Menschen. Die Mittheilung dieses Heils aber, das der Mensch im Glauben ergreift, kommt ihm von aussen, durch den heiligen Geist, der vom Vater und dem Sohne in die Welt ausgegossen ist und mit den von der Kirche verwalteten Gnadenmitteln auf die Gläubigen übergeht.

In dieser Auffassung sind der heilige Geist und der Menscheng Geist in Wechselwirkung gedacht: der heilige Geist bietet sich dem Menschen dar, und der Mensch macht ihn sich zu eigen.

Indessen das ist nur eine verworrene Übertragung sinnlicher Vorgänge auf das Gebiet des Geistes. Nur in der Natur stehen die Dinge sich äusserlich gegenüber und in Wechselwirkung zu einander, der Geist aber ist durchaus Insichsein, Selbstsein und Freisein, er hat kein Draussen, das auf ihn wirken könnte.

In der Kirchenlehre wird der Geist selbst zu einem endlichen und unfreien, gleich dem Naturobjekt, herabgesetzt und zwar der göttliche ebenso, wie der menschliche. Die Halbheit, die göttlichen und menschlichen Willen in Wechselwirkung treten lässt, verendlicht beide, und hebt sowohl die göttliche Allmacht, als die menschliche Freiheit auf. Augustinus trägt daher nur der Konsequenz seines scharfen Geistes Rechnung, wenn er die göttliche Gnade zum alleinigen Prinzip erhob und die menschliche Freiheit, den Glauben eingeschlossen, nur als eine Wirkung der göttlichen Gnade bestehen liess, d. h. sie in Wahrheit ganz beseitigte. Damit steht denn in nothwendiger Verbindung auch seine Prädestinationslehre,



der überhaupt die Kirchenlehre, wie auch Calvin richtig erkannt hat, gar nicht entgehen kann. Die Kirche muss sich in dem Dilemma zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht konsequenter Weise auf die Seite der letzteren stellen und dabei immer bei dem göttlichen Dekrete anlangen, das von vornherein zwischen Erwählten und Verdammten entscheidet, um sich sowohl in seiner Güte als seiner Gerechtigkeit zu explizieren. Erst von dem ganz ausserhalb der Kirche liegenden Standpunkt, auf dem das Wesen Gottes als ein in der menschlichen Freiheit sich unendlich entwickelndes betrachtet wird, kann der Widerspruch zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit gehoben und die Scheidung der Menschen in Erwählte und Verdammte überwunden werden, und das zur Ehre Gottes und des Menschen, denn in dieser Denkweise giebt es keine Grenze, weder für die Liebe Gottes noch für die Freiheit des Menschen, und es giebt in ihr keine Verlorenen und Verdammten.

Der Kirche war die Augustinische Konsequenz doch zu stark, und, wie sie es überhaupt liebte, sich in die Mitte zu stellen und dadurch dem Leben am besten entgegen zu kommen glaubte, so stellte sie sich auch hier in die Mitte zwischen Augustinus, dem Vorkämfer der Gnade, und Pelagius, dem Vorfechter der menschlichen Freiheit, und es blieb bei der Halbheit, der Theilung der Gewalten zwischen der Gnade und der Freiheit. Aber die Freiheit hatte davon keinen Gewinn, denn die halbe Freiheit ist im Grunde gar keine Freiheit, und die Kirche stellte sich doch immer überwiegend auf die Seite der Gnade und nährte das Abhängigkeitsgefühl und das Verlangen nach den von ihr verwalteten Gnadenmitteln. Auf diesem Wege konnte die Sittlichkeit nur Abbruchleiden, denn die Sittlichkeit ist durchaus Selbstbestimmung und That, die Hingebung aber an ein äusserlich vermitteltes,



von einer höheren Macht geschenktes Heil eine Schwächung der sittlichen Kraft.

Die Kirche ist ihren Grundlehren wesentlich treu geblieben, damit kann sie aber weder zu dem wahren Wesen des Christenthums hindurchdringen, noch dem erwachten Geiste der Freiheit genugthun, der deshalb mehr und mehr ausserhalb der Kirche seine Befriedigung gesucht hat. Es ist die neuere Philosophie, die diesen Geist zuerst zum entschiedenen Ausdruck gebracht und allmählich entwickelt hat.

Sie ist entstanden in der Opposition gegen die Theologie. Der heilige Geist der Philosophie ist nicht der von Gott offenbarte und eingeflösste, es ist der dem Menschen angeborne, sein eigener Geist. Welche Stellung auch die Philosophie sich selbst zur positiven Religion und dem dogmatischen Christenthum insbesondere giebt, was auch ihr Resultat ist, ob sie mit Spinoza sagt „Gott ist das Sein“, oder mit Nietzsche „Gott ist todt“, ob sie die Natur vergeistigt, oder den Geist materialisirt: dies ist immer ihr gemeinsames Kennzeichen, dass sie aus keiner andern Quelle schöpft, als aus dem Geiste des Menschen.

Das Lebensprinzip der Philosophie ist Freiheit, Freiheit verstanden als Selbstsein; das Wesen der Theologie ist Unfreiheit, Unfreiheit verstanden als Bestimmtheit durch Anderes.

Der Theologie nach ist der Mensch eine durch den Sündenfall zur intellektuellen und sittlichen Unfähigkeit herabgesunkene Kreatur, die an sich, aus eigener Kraft, weder zur Wahrheit, noch zum Guten gelangen kann; eine andere, eine ausserhalb seiner stehende Macht, Gott, der Herr, begnadigt oder verdammt den Menschen; auch die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die sich in der Person Christi vollzieht, ist nicht das ewige innerliche Eigenthum des Menschen, sondern bleibt ihm ebenfalls äusserlich, ist ein Symbol, ein historisches Faktum, ein Mittel der Gnade.



In der Philosophie erhebt sich der Mensch gegen diese Unfreiheit. Er beweist seine eigene Kraft der Wahrheit und Sittlichkeit, indem er sie ausübt, er widerlegt das Dogma, so weit es seinem eigenen Wesen widerspricht, indem er es als eine Schranke erkennt, die er sich selbst gesetzt hat, und die er daher auch aufheben kann, sobald er der Kraft dazu inne geworden ist. Diese sich selbst bewährende Kraft ist der einzige Beweis der Wahrheit, und ein unwiderleglicher, denn ausser ihr, dem absoluten Selbst, ist nichts; ihr gegenüber kann nur die Befangenheit, die noch in den alten Fesseln gebunden ist, im Widerspruche verharren, damit aber nichts beweisen, als ihre eigene Negativität.

Die Kraft, aus welcher die neuere Philosophie geboren ist, ist die allgemeine Kraft des Menschen, die von jeher in seinem Einzelleben und seiner weltgeschichtlichen Entwicklung gewaltet hat, die Kraft, sich aus der Unfreiheit zur Freiheit, aus dem Nichtwissen zum Wissen zu erheben. Der besondere Charakter aber, den diese Erhebung des Geistes in einer gewissen Epoche der weltgeschichtlichen Entwicklung in sich trägt, wird bestimmt durch die herrschende Richtung, gegen die sie sich wendet, durch eine bestimmte Negativität des Geistes, die sie aufzuheben, durch einen bestimmten positiven Gehalt desselben, den sie in einer höheren und wahreren Weise sich anzueignen bestrebt ist.

Es ist negativ die Gebundenheit im dogmatischen Christenthum und der positiven Religion überhaupt, die der menschliche Geist in der neueren Philosophie aufzuheben, es ist positiv das Absolute, das er nicht mehr als eine äussere Macht, sondern als seine eigene Kraft und Funktion zu erkennen und auszuüben trachtet.

Nur in der Bewegung zu diesem Ziele hin kann der Geist der neueren Philosophie begriffen werden, und dieser Bewegung suchen wir nun zu folgen.

---



## Viertes Kapitel.

---

Cartesius. Spinoza.

---

Damit der Standpunkt erkannt werde, den die von Cartesius begründete, aber erst von Spinoza folgerichtig ausgebildete Philosophie in der Entwicklung des menschlichen Geistes einnimmt, ist es erforderlich, auf das Bewegungsgesetz dieses Geistes näher einzugehen.

Das menschliche Bewusstsein hat zur fortwährend notwendigen Voraussetzung sein Unbewusstsein; es kann nur entstehen, indem es aus dem Unbewusstsein hervorgeht, das es einerseits in seiner voranstehenden Realität unberührt lässt, andererseits in sich selbst aufhebt. Alles Wissen des Menschen ist daher Aufheben von Nichtwissen, und nur in dieser Bewegung kann es sich selbst wahrhaft verstehen. Zwar die ursprüngliche Erhebung des Bewusstseins aus dem realen Unbewusstsein kann niemals unmittelbar gewusst werden, denn vor ihr giebt es nur Unbewusstsein, und mit ihr ist auch das Bewusstsein schon da; aber innerhalb des Bewusstseins wird das Gesetz seiner fortschreitenden Bewegung vom



Nichtwissen zum Wissen erkennbar, und die Grundform dieser Bewegung ist das Verhältniss von Subjekt und Objekt, in welchem das Subjekt sich einerseits nothwendig in Gegensatz zum Objekte befindet und andererseits ebenso notwendig die Aufhebung dieses Gegensatzes anstrebt.

In dem Gegensatze kommt die Negativität des Wissens zum Ausdruck, deren Umsetzung in Wissen in der Aufhebung des Gegensatzes angestrebt wird.

In dem gegensätzlichen Verhältnis weiss das Subjekt von dem Objekt, als dem Inbegriff der Dinge, dem es selbst als ein einzelnes Ding angehört, und dem eine Realität entspricht, die vor seinem Wissen und unabhängig davon ist. Es weiss also damit nur von dem, was es nicht ist, und das auch seinen Ursprung nicht in ihm hat, weil es vor ihm ist, und als die Natur, Gesamtheit der Einzeldinge, ihm selbst, als einem einzelnen Naturwesen, voransteht. Es weiss somit auch von seinem eigenen Wissen des Objektes nichts weiter, als dass es faktisch da ist, nicht aber, worin es an sich besteht und durch welche Funktion es bewirkt werde, dass für das Subjekt ein nicht von ihm erzeugtes Sein vorhanden ist. Das Wissende und das Gewusste stehen sich hier durchaus gegensätzlich gegenüber, und das schliesst eine doppelte Negativität des Wissens in sich, erstlich in betreff des Subjekts, dem sein Wissen, insofern es Funktion von ihm ist, verborgen bleibt, und zweitens in betreff des Objekts, welches, da es nicht die Realität selbst, sondern nur die gewusste Realität ist, so lange das Wissen, dessen Produkt es ist, latent bleibt, nicht wahrhaft erkannt werden kann.

Vollständig ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt auf der ersten, an die sinnliche Bestimmtheit gebundenen Stufe des Bewusstseins. Hier findet das Subjekt sich als ein einzelnes Ding unter anderen Dingen und unterscheidet sich



subjektiv nur durch seine Empfindung von dem als vorhanden wahrgenommenen Objekt. Auf dieser Stufe ist das Wissen sich selbst völlig unbekannt, es ist sogar keine Frage danach, das Sein und das Wissen vom Sein fallen schlechthin zusammen. Innerhalb dieser Stufe kann auch das Verhältniss von Subjekt und Objekt keine Änderung erfahren; im Wechsel von Ort und Zeit kann das objektive Wissen sich erweitern und verengern, die subjektive Empfindung entsteht und vergeht, aber der Gegensatz von Subjekt und Objekt und die darin liegende Unwissenheit bleibt unwandelbar dieselbe.

Eine veränderte Stellung gewinnt das Subjekt zum Objekt erst, indem es im Menschen eine neue Bewegung vollzieht, aus eigener Kraft seine Unwissenheit verneint, und sich selbst als Wissendes offenbar wird. Das geschieht durch ein unmittelbares Leben, das jedem Menschen als sein eigenes vollkommen vertraut und selbstgewiss ist. Vermöge dieses selbstgewissen Lebens steigt in jedem Augenblicke von neuem aus der Nacht des Nichtwissens das Wissende, Ich, das absolute Selbst, empor, der Wille, der mit dem Wissen identisch und durch und durch Selbstsein und weiter nichts ist.

Das absolute Selbst, Ich, erkennt sich als identisch mit dem bloß empfindenden und wahrnehmenden Subjekt, aus dem es beständig als eine Funktion desselben hervorgeht, und es stellt sich dem Objekt, dem Inbegriffe der Dinge, dem es körperlich selbst angehört, gegenüber. Es stellt sich ihm gegenüber, nicht aber, um diesen Gegensatz festzuhalten, sondern um ihn aufzuheben, indem es durch freie Vorstellung das Objekt aus sich und in Identität mit sich hervorbringt. Damit ist das Objekt subjektivirt und das Subjekt als Wissendes erkennt sich als das schöpferische Prinzip des Objekts, der Natur. Indessen es erkennt sich damit nur als Prinzip der gewussten Natur, und es muss



da es sich zunächst als Einzelwesen weiss, die Natur als reale sich selbst voraussetzen. Es erkennt sich also als nachschöpferisches Prinzip der Natur, welches in der von ihm gewussten Natur, nur ein ideales Bild der realen Natur erzeugt; weil es aber im Wissen selbst das schöpferische Absolute ist, so muss seine ideale Schöpfung, so weit sie sich überhaupt erstreckt, mit der realen sich decken, Wissen und Sein müssen identisch und im Objekt, der gewussten Realität, kann nichts sein, was nicht im Subjekt ist.

Das Subjekt erkennt sich somit als das Absolute und das Wissen als Identität mit dem Sein, aber es anerkennt auch die damit notwendig verbundene Negativität, dass es selbst das Absolute nur in nachschöpferischer Thätigkeit und dass das Wissen nur die ideale Gleichung des Seins ist.

Es muss dann eine weitere Negativität darin anerkennen, dass das Wissen nicht die Fülle des Seins umfassen kann, weil es aus dem Unbewussten hervorgeht und immer nur so weit, als es sein Nichtwissen aufhebt, die Gleichung mit dem Sein vollziehen kann, und, weil das Wissen nicht urschöpferisch ist, muss es auch nothwendig eine Verbindung mit der Realität haben, aus der es das Material für seine Nachschöpfung gewinnt. Unmittelbar kann die Realität in das Wissen nicht eintreten, denn das Wissen hat überhaupt keine Zugänge und ist absolut innerliches und eigenes Leben; aber wohl hat das Wissen durch das unbewusste Leben, aus dem es hervorgeht, und mit dem es eine einheitliche Wesenheit bildet, einen steten Zusammenhang mit der Realität, durch den es sinnliche Eindrücke von aussen empfängt. Diese Eindrücke sind kein Wissen, auch kein Theil desselben, sondern bloss das Material, aus dem das Wissen zu allererst und ehe es von sich selbst weiss, seine ideale objektive Welt erschafft. Das Wissen wurzelt nothwendig im



Unbewussten, und das letztere ist der Mutterboden, aus dem es seine Nahrung zieht, der Quell, aus dem ihm immer von neuem Offenbarungen des Seins zuströmen. Freilich aber werden diese aus der Tiefe gewonnenen Schätze auch immer von vornherein erst durch das Wissen ein Lebendiges, und bevor das Wissen sein Schöpferwerk beginnt und es Licht werden lässt, herrscht nur die Nacht des Unbewussten. Das Auge sieht nicht, sondern der Geist. Und, so sehr die Erfahrung die stete Voraussetzung all unseres Wissens ist, so beginnt doch das eigentliche Leben des Geistes erst mit dem Selbstsein, dem Erkenntniswillen, von dem eine unendliche fortschreitende Bewegung ausgeht.

Das negative Element des menschlichen Geisteslebens bringt es mit sich, dass der Geist, wie er allererst sich seinem Unbewusstsein entgegensetzt und den Gegensatz auch wiederum in sich selbst aufhebt, diesem Gesetze des Entgegensetzens und der Aufhebung des Gegensatzes zur Einheit in seinem ganzen Verlaufe folgt. Darin liegt aber nicht, dass der Gegensatz unwahr und erst seine Aufhebung die Wahrheit ist. Der Gegensatz ist ebenso ein Moment der Wahrheit, wie seine dialektische Aufhebung, und nur deshalb muss im menschlichen Wissen der Gegensatz als Widerspruch erscheinen, weil in ihm der Grund, die schöpferische Lebensgrundmacht, erst an zweiter Stelle hervortritt, um sich dann in nachschöpferischer Thätigkeit als das wahrhaft Erste zu bewähren und zu beweisen. Dieses lebendige Setzen des Gegensatzes und seine Aufhebung zur Einheit enthüllt die Momente der Wahrheit, diese dialektische Bewegung selbst ist das Wissen und die Wahrheit, die menschliche Wahrheit, das absolute Selbst in nachschöpferischer Thätigkeit. In dieser dialektischen Bewegung bilden sich, je nachdem die Aufhebung des Gegensatzes mehr oder weniger vollständig ist,



je nachdem dabei die eine oder die andere Seite des Gegensatzes überwiegt, die verschiedenen Denkweisen, und so sehen wir, dass bald das Subjekt sich in das Objekt verliert, bald das Objekt im subjektiven Idealismus verschwindet, dass das wissende Subjekt bald sich nur als Einzelwesen erkennt, bald aber sich zu einem Absoluten überspannt, das seinen Ursprung aus dem Einzelwesen vergisst, dass bald die sinnliche Erfahrung einseitig betont, bald ebenso einseitig das Denken ihr entgegengestellt wird; dass bald das Sein das Wissen verdunkelt, bald das Wissen das Sein aufzehrt.

Für jede dieser Denkweisen aber ist das ihr eigenthümliche Verhältniss von Subjekt und Objekt charakteristisch und der sicherste Leitfaden zu ihrem Verständniss. Doch kann dieses Verständniss nicht aus ihr allein geschöpft werden, so weit sie des Mittels dazu, der vollständig erkannten Einheit von Subjekt und Objekt, Wissen und Sein, entbehrt. Das Objekt ist durchaus Selbstobjektivirung des Subjekts, es kann auf keine andere Weise entstehen, aber es kommt darauf an, inwieweit dies gewusst wird; so weit es nicht gewusst wird, bleibt sowohl das Subjekt, als das Objekt mehr oder weniger verdunkelt. Es kann objektiv nichts erkannt werden, wovon das Subjekt nicht der thätige Grund ist, und worin es nicht sein eigenes Wesen als seiend sich voraussetzt. Deshalb kann aber auch alles objektive Wissen nur dadurch vollständig begriffen werden, dass es aus seinem subjektiven Grunde erkannt wird, so sehr der letztere auch der zu erforschenden Denkweise selbst verborgen sein mag.

Auf dieser Grundlage versuchen wir nun, das Verständniss der Cartesianisch-Spinozistischen Philosophie zu gewinnen. Die Centralsonne dieser Philosophie, von der alles Licht auf ihre einzelnen Lehren fällt, ist die ihr eigenthümliche Gottesidee. Die Gottesidee ist so alt, wie das Menschengeschlecht,



sie ist unzertrennlich mit dem Menschenbewusstsein verbunden. Das im Menschen erwachende absolute Selbst findet in dem Objekt der sinnlichen Erfahrung, dem es sich entgegensetzt, keine ihm adäquate Objektivierung und es objektiviert sich daher nothwendig in einer ihm selbst entprechenden Weise. Es ist seinem Wesen nach Idealprincip, das sich nothwendig als Realprincip zur Voraussetzung hat und dieses objektiv gestaltet. Es erkennt sich sogar bloss in dieser objektiven Gestalt, so lange es sich nicht subjektiv als das mit dem Realprincip identische Idealprinzip erkannt hat, und das ist noch bis heute nicht der Fall. Dieses vom Menschen nothwendig gesetzte Realprincip seines eigenen Wesens ist die Gottesidee, die im Laufe der geistigen Entwicklung so viele verschiedene Gestalten annimmt, als der subjektive Geist in seiner Fortbewegung fordert. Dabei kommt Alles aus dem subjektiven Geiste, der sich aber selbst nicht kennt, sondern alle seine Bewegungen nur in seiner objektiven Spiegelung sieht, und in dieser nicht als seine Funktionen, sondern als die des Realprincips, von dem er allein weiss, erkennt.

Der Standpunkt der Cartesianisch-Spinozistischen Philosophie ist durchaus der des rein objektiven Denkens; das Subjekt ist ihr nur Einzelwesen und erkennt sich selbst auch nur objektiv; sein Erkennen ist lediglich Bejahen oder Verneinen der Ideen, die es hat oder bildet, die ihm objektiv die ihnen zu Grunde liegende Realität in mehr oder weniger entsprechender Weise offenbaren. Diese Offenbarung ist aber nicht eine äussere, reale, sondern eine innere, ideale. Die Ideen zeugen von dem Sein und bekunden es durch sich selbst; sie setzen durch ihr eigenes Dasein als ihre Ursache ein Sein voraus, das wenigstens in gleichem Masse (formaliter) oder in einem höheren (eminenter) real vorhanden sein muss, als die Ideen es objektiv ausdrücken. Diese Denkweise



ist objektiver Idealismus, objektive Uebereinstimmung von Denken und Sein, die subjektive ist noch latent. Die Causalität wird ganz in das Sein verlegt als Realgrund; der subjektive Idealgrund, der sich selbst objektiv als Einheit mit dem Realgrunde bewährt, ist noch völlig verschlossen.

Man darf diesen einseitig objektiven Charakter der Cartesianisch-Spinozistischen Denkweise niemals vergessen, wenn man sie richtig, d. h. in ihrem eigenen Sinne, verstehen will. Dies trifft zunächst für den ontologischen Beweis des Daseins Gottes, wie Cartesius ihn aufstellt, zu. Derselbe ist unter Voraussetzung des Denkgesetzes, von dem Cartesius ausging, vollkommen schlüssig. Für Cartesius beweist die Idee unmittelbar, durch ihr blosses Vorhandensein, die Realität, von der sie als der ihr nothwendig zu Grunde liegenden Ursache in ihrer Objektivität Zeugniß ablegt. Aber die Ideen, obwohl sie alle sich auf das Sein beziehen und es voraussetzen, sind doch rücksichtlich ihrer nothwendigen Congruenz mit dem Sein verschieden. Also: die sinnlichen Vorstellungen von einzelnen Dingen setzen allerdings auch ein Sein voraus, aus dem sie herkommen, aber, inwieweit sie mit diesem Sein übereinstimmen, ist aus ihnen allein nicht erkennbar; ferner: die Idee von dem Wesen des Menschen oder der Begriff desselben schliesst nicht das Dasein irgend eines einzelnen bestimmten Menschen in sich; *essentia* und *existentia* decken sich in diesem Falle nicht, und dasselbe ist von den Begriffen einzelner Dinge überhaupt zu sagen. Dagegen: die Idee oder der Begriff Gottes, d. i. des absoluten ursächlichen Seins, lässt keine Differenz zwischen *essentia* und *existentia* zu, sie enthält objektiv das Sein selbst, nicht in irgend einer beschränkten sondern in absoluter Weise, sie congruirt schlechthin mit der ihr ursächlich zu Grunde liegenden Realität und beweist die letztere nothwendig durch ihr eigenes Vorhandensein. Nicht mein



Gedanke, sagt Cartesius, bewirkt diese Nothwendigkeit, sondern, im Gegentheil, die Nothwendigkeit der Sache selbst, nämlich der Existenz Gottes, bestimmt mich, sie zu denken.\*)

Wer Cartesius in dieser Argumentation anfechten will, muss zuvörderst sein Denkgesetz widerlegen, wer ihn aber ohne Weiteres von einem andern Standpunkte aus angreift, der trifft ihn nicht. Dies ist insbesondere von Kant's Polemik gegen ihn zu sagen. Wer, wie Kant, die Idee als eine blosse Idee, als ein nur subjektives Produkt betrachtet, kann leicht beweisen, dass mit der Idee allein, auch wenn ihren Gegenständen das Sein als nothwendiges Prädikat beigelegt wird, das Dasein dieses Gegenstandes nicht darzuthun ist, aber er beweist damit nichts gegen Cartesius, für den die Idee an sich reale Bedeutung hat. Mit Recht sagt Jacobi in seinem Streite mit Mendelssohn:

„Ehe man nach Blößen suchen darf, muss des Gegners Klinge erst gefunden und gehalten sein. Sie suchten die meinige, und schwangen Ihr Gewehr im Kreise, ohne Widerstand zu finden; denn da gegenüber war ich nicht.“ So kann man auch von Kant's Polemik gegen den cartesianischen Beweis sagen, dass dort, wohin Kant seine Waffen richtete, Cartesius gar nicht stand.

Die eigentliche Begründung des Daseins Gottes ist für Cartesius nicht die Argumentation des ontologischen Beweises,

---

\*) Imo sophisma hic latet, neque enim ex eo, quod non possim cogitare montem nisi cum valle, sequitur alicubi montem et vallem existere, sed tantum montem et vallem, sive existant, sive non existant, a se mutuo sejungi non posse; atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum.

Meditationes de prima phil. V.



der nur eine Ergänzung bildet, sondern sein eigenes Dasein. So führt er in den „*meditationes de prima philosophia*“ aus in einer Gedankenentwicklung, die eine lebhafte Bewegung des subjektiven Geistes widerspiegelt, aber auch nur widerspiegelt, denn sie geht durchaus auf in ihrem objektiven Produkt; fragen, was wahr sei, bedeutet hier nur: untersuchen, was objektiv als seiend erkannt werden könne; die Wahrheit ist die objektiv erkannte Realität.

In diesem Sinne hält Cartesius Umschau unter allen seinen Ideen, d. h. allen objektiven Vorstellungen und Gedanken, ob darin oder in welchen eine nothwendige Uebereinstimmung mit dem Sein erkannt werden könne. Er verwirft dabei als zweifelhaft und ungewiss alles, was ihm von aussen zukommt, es sei an Meinungen Anderer, die nur nach der Ueberlieferung von ihm angenommen und nicht geprüft, oder an sinnlichen Vorstellungen, die durchweg verworren, wechselnd und trügerisch sind. Aber Eins bleibt ihm bestehen, sein eigenes Zweifeln, oder allgemeiner: Denken.\*) Er kann an Allem zweifeln, aber nicht daran, dass er zweifelt; er kann in allem irren, aber nicht darin, dass er, der Irrende, denkt. Man wird hierin sogleich die in Kapitel II dieser Untersuchung ausgesprochene Wahrheit erkennen, dass das subjektive Bewusstsein als solches schlechthin seiner selbst gewiss ist. Aber so erkennt Cartesius diese Wahrheit nicht, sie erscheint ihm, seiner Denkweise entsprechend, nur objektiv, und dies ist der Grund, aus dem er von dem *cogito* sogleich zu der Behauptung übergeht *ergo sum*. Er hat nun einen

---

\*) Unter Denken (*cogitare*) versteht Cartesius, wie auch nach ihm Spinoza, das ganze subjektive Bewusstsein in allen seinen Modalitäten, als Zweifeln, Denken (*intelligere*), Bejahen, Verneinen, Wollen, Nichtwollen, Vorstellen und Fühlen, und in diesem Sinne wird auch in dieser Untersuchung über Cartesius und Spinoza der Ausdruck durchweg gebraucht.



festen Punkt im Sein gewonnen, aus der unerschütterlichen Thatsache des Denkens ergiebt sich von selbst, dass das Denkende ist, und zwar *res cogitans* ist, weiter nichts, denn, ob sonst etwas wahr sei, ob die *res cogitans* einen Körper hat, ob es überhaupt Körper giebt, bleibt nach wie vor ungewiss.

Er würde nun aus dieser einen Idee „*sum res cogitans*“ gar nicht herausgehen können, wenn er nicht noch eine andere Idee hätte, die ebenso gewiss ist, nämlich die Idee Gottes, die das Sein absolut in sich schliesst, und ohne die er die Idee von sich selbst, als einer endlichen und begrenzten *res cogitans* gar nicht haben könnte. Also ist die Gewissheit des eigenen Seins unzertrennlich und nothwendig verknüpft mit der Gewissheit des Daseins Gottes, und so gewiss Ich bin, ein Endliches, das die Idee des Unendlichen hat, so gewiss ist Gott.\*)

Man sieht, wie nahe hier Cartesius der Unendlichkeit des Subjektes tritt, das sich selbst in nothwendiger und wahrhafter Weise mit der Idee Gottes objektivirt, aber dieser Zusammenhang musste ihm bei seiner einseitig objektiven Denkweise verschlossen, und er doch an einem Gegensatze von Subjekt und Objekt haften bleiben, an dem Gegensatze der Endlichkeit des Menschen und der Unendlichkeit Gottes.

Nur in der objektiven Spiegelung der Gottesidee konnte ihm das Wesen des Menschen erscheinen. Aber es kam damit objektiv zugleich eine andere subjektive Wahrheit zum Ausdruck, nämlich, dass die Wahrheit absolut, und nur das Absolute Bürge der Wahrheit ist.

---

\*) Med. III: totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse, ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem, cujus idea in me est, hoc est habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere sed quocumque modo attingere cogitatione possum, et nullis plane defectibus obnoxius.



Cartesius drückt dies naiv so aus, dass ihm nichts gewiss sein könne, so lange er nicht wisse, ob nicht ein allmächtiges Wesen sei, das ihn in Allem täusche, und beseitigt diesen Zweifel damit, dass dies durch das vollkommene Wesen des von ihm erkannten Gottes ausgeschlossen sei.

Er folgert hieraus nicht, dass er keinem Irrthum unterworfen, wohl aber, dass Alles wahr sei, was er ebenso deutlich und bestimmt (*clare et distincte*) erkenne, wie sein eigenes und Gottes Dasein, z. B. die mathematischen Sätze.

Cartesius begründet hiermit eine neue Erkenntnistheorie, indem er der sinnlichen Perception, der Erfahrung, die reine Erkenntniss, die aus dem Ansich des Geistes fließt, gegenüber stellt und die letztere für die alleinige Quelle der Wahrheit erklärt. Er erkannte damit einen Gegensatz, den das Subjekt, indem es sich seinem sinnlichen Bewusstsein frei entgegen stellt, wirklich vollzieht, und er bereicherte damit das Denken um ein neues Moment, aber er verkannte, dass dieses eben nur ein Moment ist, das erst im Zusammenschluss von reinem und empirischem Denken seine volle Wahrheit erreichen kann. Auch hier blieb ihm wegen seiner objektiven Einseitigkeit der Gegensatz fest, und zwar umsomehr, als derselbe Gegensatz in Gestalt eines moralischen und religiösen, als der Gegensatz von Fleisch und Geist, ihm schon im Christenthume vorlag und bei ihm nur wieder in Gestalt eines intellektuellen hervortrat und aus dem Wesen des Menschen hergeleitet wurde. Im Anschluss an diese Erkenntnistheorie vermochte er auch Körper und Geist nur in striktem Gegensatz als zwei verschiedene Substanzen, die ausgedehnte und die denkende, zu fassen, und seine Weltanschauung verfiel damit einem Dualismus, der dadurch nicht geheilt wurde, dass im Hintergrunde als einheitliches Princip die absolute Substanz, Gott, stand. Er identificirt zwar vollständig Gott



und Natur,\*) aber es bleibt in dieser Hinsicht bei den Worten, es wird kein Versuch gemacht, aus diesem Einheitsprincip heraus die Welt zu begreifen, vielmehr beherrscht in allem besonderen der Dualismus durchaus sein Denken.

Erst Spinoza, dem wir uns jetzt zuwenden, macht mit dem absoluten Identitätsprincip der neuen Philosophie ernst, aber es wird sich bei der Darstellung seines Denkens auch zeigen, dass eine solche Identitätslehre der einseitig objektiven Denkweise nicht vollkommen gelingen kann, dass vielmehr überall der nur verdeckte Gegensatz auch wieder durchbricht. Nur der in seiner eigenen Bewegung erfasste subjektive Geist kann den Gegensatz, wie er ihn hervorbringt, auch überwinden.

## II. Spinoza.

Spinoza habe ich früher aus den Darstellungen Anderer, als aus ihm selbst, kennen gelernt; aber je mehr ich mich in seine Schriften vertieft, um so weniger habe ich die daraus geschöpfte Auffassung seiner Denkweise mit derjenigen, die ich bei Anderen gefunden, in Uebereinstimmung bringen und weder den ihm von F. H. Jacobi und späteren angesonnenen Naturalismus, noch den ihm von Hegel zugeschriebenen Akosmismus für zutreffend erachten können.

Vielmehr ist mir immer deutlicher die Freiheit, oder bestimmter: die Bewegung zur Freiheit, als Anfang und Ende in Spinoza's Denken erschienen.

Dass dem so ist, ist in Spinozas eigener Darstellungsweise mehr verhüllt, als sichtbar gemacht, und davon wiederum ist der Grund, dass ihm die subjektive Bewegung, auf der

---

\*) Per naturam enim generaliter spectatam nihil nunc aliud, quam Deum ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo, nec non aliud per naturam meam in particulari quam complexionem eorum omnium, quae mihi a Deo sunt tributa.



sein Denken beruhte, grossentheils unbewusst, und nur das objektive Resultat, das erkannte Sein, seinem Geiste gegenwärtig war. Daher kommt es, dass er nicht entwickelt, sondern demonstriert. Definitionen und Axiome werden vorangestellt, von deren subjektiver Herkunft wir nichts erfahren, und Folgerungen werden daraus gezogen nach formaler Logik, die ebenfalls von ihrem lebendigen Grunde in unmittelbarem Bewusstsein nichts verrathen kann. Nur in Zusätzen und Anmerkungen wird eine freiere Bewegung des Geistes bemerkbar. Nach diesen Andeutungen und dem Zusammenhange des Systems können wir aber doch die lebendige Quelle entdecken, aus der dieses in Worten erstarrte Denken entsprungen ist, und aus ihr es von neuem beleben und begreifen, nicht von Gott, wie Spinoza, sondern vom Menschen ausgehend.

Die Behauptung, dass die Freiheit das Lebenselement der Philosophie Spinoza's sei, kann angesichts seiner Lehre paradox erscheinen, aber es soll auch damit nicht gesagt sein, dass sie die menschliche Freiheit — um in ihrer Sprache zu reden — adäquat erkannt habe. Der Geist der Freiheit entspringt bei Spinoza dem latenten subjektiven Bewusstsein, und Alles, was bei ihm auf die Seite der Unfreiheit fällt, fliesst aus seiner einseitig objektiven Denkweise.

Die menschliche Freiheit kann sich wahrhaft nur begreifen, wenn sie sich nicht nur in ihrem objektiven göttlichen Spiegelbilde, sondern zugleich in ihrer subjektiven menschlichen Unmittelbarkeit erkennt, wenn sie weiss, dass ihre Erkenntniss der urschöpferischen Ursache nothwendig dadurch bedingt ist, dass sie sich selbst nachschöpferisch als Ursache verhält, so dass der erkannte Gott und der erkennende Mensch, Objekt und Subjekt, sich durchaus decken müssen, und, so weit dies nicht der Fall, überhaupt keine Erkenntniss



vorhanden ist. Dies ist die Denkweise Spinoza's nicht: er erkennt die Freiheit nur in ihrem objektiven Spiegelbilde, in Gott, aber seine Gottesidee ist nichts Anderes, als die sich selbst nothwendig objektivirende schöpferische Freiheit des Subjekts, die sich als solche selbst nicht kennt, aber von einem mächtigen Triebe erfüllt ist, sich mit ihrem Urbilde, Gott, zur Einheit zusammenzuschliessen und dadurch selbst der Freiheit und Seligkeit theilhaft zu werden. Das wahre Verständniss des Spinozismus lässt sich nur gewinnen durch Zurückgehen auf seine ihm selbst verborgen gebliebene Quelle, das subjektive Bewusstsein. Das letztere gewährt die Mittel einerseits zur Begründung des Spinozismus in seinem wahren Gehalte und andererseits zum Nachweise seiner Schranken, die sich aus der einseitig objektiven Denkweise ergeben müssen.

### 1. Die Gottesidee.

Die einzelnen Dinge, die andere einzelne Dinge ausser sich haben, dieselben begrenzen und bestimmen, wie sie von ihnen begrenzt und bestimmt werden, sind nicht an sich. Sie können an sich weder sein noch begriffen werden, sondern setzen nothwendig eine Ursache voraus, in der und vermöge deren sie sind, und die selbst nur durch sich ist. Diese Ursache, *causa sui*, die Substanz oder Gott ist das absolute und lebendige Sein, aus dem Alles, was in seinem Wesen begründet ist, als seine Wirkung nothwendig erfolgt, das nichts, was es sein kann, nicht ist. Wir erkennen diese Ursache und müssen sie denken, weil — und dies ist ein Axiom\*) — die Erkenntniss der Wirkung von der Erkenntniss der Ursache abhängt und sie in sich schliesst (*involvit*), und wir somit mit den Ideen der einzelnen Dinge die Idee Gottes nothwendig verbinden.

---

\*) Eth. Pars I. ax. IV.



Die Substanz oder Gott ist absolut Eins, untheilbar, ewig und keiner Veränderung unterworfen, wohl aber geht aus Gott, als der Ursache, alles Einzelne und Unterschiedene, das in Raum und Zeit der Dauer und der Veränderung, der Bestimmung durch äussere Ursachen unterworfen ist, hervor. Es kann im Einzelnen nichts sein, was nicht im Wesen Gottes begründet ist. Gott also hat den Unterschied an sich selbst und ist die Quelle desselben in der Wirklichkeit, aber in ihm ist der Unterschied als ein ewiger und unveränderlicher, er geht hervor aus seinen unendlichen Attributen, deren jedes sein Wesen ganz und ungetheilt ausdrückt und jedes nur für sich begriffen werden kann; der menschliche Verstand erkennt von diesen Attributen Ausdehnung und Denken.

Die einzelnen Dinge sind Affectionen der Attribute Gottes, sie sind Modi, die das Wesen Gottes in einer bestimmten und begrenzten Weise ausdrücken.

Gott hat kein Draussen, er ist nicht die äussere, sondern die innewohnende Ursache aller Dinge; jedes Ding ist das Wesen oder die Macht Gottes in einer bestimmten und begrenzten Weise und hat nothwendig eine dem entsprechende Wirkung; kein Ding kann sich zu einer Wirkung bestimmen, zu der Gott es nicht bestimmt hat, und keines kann eine Wirkung unterlassen, zu der Gott es bestimmt hat.

Wenn wir nun den Ursprung dieser Gottesidee im subjektiven Bewusstsein auffinden wollen, so müssen wir das letztere zunächst wieder zu der Höhe hinaufführen, die es schon in den voraufgegangenen Untersuchungen erstiegen hat, erst von dieser Höhe kann es den Weg überschauen, der dahin geführt hat, die dialektischen Momente, die es nothwendig durchschreiten muss, und den dialektischen Schein, dem es dabei fortgesetzt unterliegt, erkennen. Das Denken beginnt erst, wenn Ich, das absolute Selbst, im Bewusstsein



erwacht, denn damit erst erscheint die sich selbst bewegende Kraft, welche die Quelle alles Wissens ist. Vorher ist das Wissen da, ohne im geringsten über seinen Ursprung Aufschluss zu geben, ohne irgend eine Spur des Wissens vom Wissen. Sobald Ich für sich selbst da ist, weiss es sich auch als das Wissende, d. h. als das Unveränderliche, das in allen Wechsel der Zeit und des Ortes eintritt und immer auch unverseht daraus hervorgeht, als das Unterscheidende, das alle Unterschiede als solche aus sich bestimmt und doch von keinem Unterschiede in seiner absoluten Identität verzehrt werden kann. Ich also bin die absolute, für alles Einzelne und Unterschiedene massgebende, schlechthin identische Lebensgrundmacht; wenn Ich mich aber erst spät als solche erkenne, so ist der Grund davon in der dialektischen Bewegung, die Ich vollziehe, zu finden. Ich, die schöpferische Identität, bejahe in jeden Unterschiedenen nur mich selbst, denn ausser mir ist nichts, aber Ich bejahe mich darin nur in einem gewissen Masse, also verneine Ich mich auch in dem Unterschiedenen, Ich gehe darin auf, und diese zeitlose dialektische Bewegung, vermöge deren Ich beständig das Absolute bin und auch nicht bin, ist das Wissen. Wenn Ich nun urschöpferisch wäre, so würden stets beide Momente dieser Bewegung in meinem Bewusstsein sein, und zwar Ich, das Unterscheidende, als das erste, und das Unterschiedene als das zweite. Aber im menschlichen Bewusstsein ist die Stellung der beiden Momente zu einander die umgekehrte. Ich bin an erster Stelle Einzelwesen und unbewusst, und erst an zweiter durch Bethätigung der aufgehoben in mir enthaltenen Allkraft Allwesen und wissend, und dies Verhältniss kommt auch im menschlichen Wissen nothwendig zum Ausdruck: Ich muss in jedem Augenblick mich erst als Einzelwesen bejahen und kann nur durch Verneinung dieser



Schranke mich als Allwesen erkennen. Soweit Ich diese Verneinung aber nicht vollziehe, bin Ich mir bloss ein Einzelwesen; Ich weiss mich freilich als solches auch nur dadurch, dass Ich mich selbst nachschöpferisch bejahe, aber Ich, als das Schöpferische, bin dabei aufgehoben in dem Geschöpf und deshalb für mich selbst latent, Ich bejahe damit, was Ich bejahen muss, nicht was Ich will; erst als Wille aber kann Ich meiner als der allem Einzelnen voranstehenden Schöpferkraft bewusst werden; das Begründete ist für mich das Erste, und darin ist der Grund nicht zu erkennen, der Grund kann sich nur selbst erkennen, indem er sich als das Erste bewährt.

Das menschliche Wissen ist eine lebendige Bewegung, in der beständig Ich, das wissende Allwesen, aus mir, dem unbewussten Einzelwesen, hervorgehe und diesen Gegensatz auch wiederum aufhebe, indem Ich beide Momente in Eins setze. In dieser steten Aufhebung von Nichtwissen und Erhebung desselben in Wissen durchschreite Ich eine Reihe von Stadien, die alle nur Momente der Wahrheit sind, bis Ich zur ganzen Wahrheit gelange, d. h. Mich als die nachschöpferische Lebensgrundmacht und die nothwendige Identität von Wissen und Sein erkenne.

Von diesen Stadien ist das unterste, das erste Hervorgehen des Bewusstseins aus dem Unbewusstsein, das dunkelste, denn in ihm ist die bewegende Kraft, Ich, zwar wirksam, aber für sich selbst nicht da, und erst von einem höheren Standpunkt kann sie sich selbst und ihr Wirken auch in dieser dunkelsten Region erkennen. Mein Unbewusstsein als Einzelwesen beruht darin, dass ich nichts, als Einzelwesen, bin und andere Einzelwesen schlechthin als andere ausser mir habe; darum weiss ich weder von ihnen noch von mir. Sobald aber Bewusstsein eintritt, ist diese Ausschliesslichkeit auf-



gehoben: die andern Einzelwesen, zu denen ich in der Beziehung von Ding zu Ding stehe, sind für mich da, als ein Inbegriff von Dingen, dem ich selbst angehöre, und der auch kein Draussen hat, sondern ein durchaus in sich geschlossener Mikrokosmos ist. Hierin bewährt sich also bei dem ersten Auftreten des Bewusstseins seine nachschöpferische Allkraft, ohne die es überhaupt kein Bewusstsein gäbe. Es ergibt sich aber auch die nothwendige Beschränkung, der es bei seinem Hervorgehen aus dem Unbewusstsein unterliegt, denn es kann nur nachschöpferisch bejahen, was es vorfindet, sich selbst als ein Einzelwesen, das zu andern Einzelwesen in bestimmter Beziehung steht, und die Einzelwesen überhaupt, so weit es durch die Sinne von ihnen erfährt; sich selbst innerlich, die Einzelwesen überhaupt nach ihrer äusseren Erscheinung.

In dieser Sphäre ist alles Bestimmtheit, die schöpferische Kraft des Bewusstseins schafft, was sie schaffen muss, und kann sich daher selbst nicht erkennen, auf dieser Stufe giebt es nur Wissen, aber durchaus kein Wissen vom Wissen.

Ueber diese Sphäre gelangt das thierische Bewusstsein nicht hinaus. Aber im Menschen hebt die dieser Sphäre immanente Allkraft ihr Nichtwissen von sich selbst auf, indem sie aus eigener Bewegung, wie sie ursprünglich aus dem Unbewusstsein hervorgeht, die Selbstverneinung, der sie auf der ersten Stufe des Bewusstseins unterliegt, wiederum verneint und nun für sich selbst da ist, Ich, das absolute Selbst, das Wissende, das von da an alles Gewusste aus sich selbst bestimmt. Jedoch in dieser absoluten Dignität erkenne Ich mich vorerst nicht, denn zuerst bejahe Ich mich als das Einzelwesen, als das Ich mich vorfinde, und folgeweise den objektiven Inbegriff der Dinge, den Ich ebenfalls vorfinde, als Nicht-Ich. Ich gehe in der Identität mit mir als Einzel-



wesen auf, Ich bin als Allwesen für mich noch nicht da, und kann mich daher in meiner Identität mit dem Inbegriff der Dinge, dem Objekt, obwohl es mein Produkt ist, nicht erkennen, ebensowenig, als Ich meine unbewusst vollzogene Hervorbringung des Objekts bis jetzt erkenne. Hieraus entspringt im Bewusstsein nothwendig der Gegensatz von Subjekt und Objekt, Einzelwesen und Allwesen, Wissen und Sein, und dieser Gegensatz ist Wahrheit, denn Ich bin Einzelwesen und als solches nicht Allwesen, und Ich habe als Einzelwesen das Sein, von dem ich weiss, zur Voraussetzung.

Dieser Gegensatz von Subjekt und Objekt ist fortwährend im Bewusstsein und als wesentliche Wahrheit nothwendige Voraussetzung aller seiner höheren Stufen. Bevor wir ihm aber in dem Aufsteigen auf diesen Stufen folgen, betrachten wir zunächst, was es auf der eben erstiegenen zweiten im Verhältniss zur ersten erreicht hat. Ich weiss mich zwar auch auf dieser zweiten Stufe nur erst als Einzelwesen, aber nicht mehr bloss als empfindendes und bestimmtes, sondern zugleich als wissendes und bestimmendes. Ich weiss mich noch nicht als die schöpferische Allkraft, sondern nur als die identische Centrakraft eines Individuums, die alle Bestimmungen, denen das Individuum in der Region des Unbewussten unterliegt, als die ihrigen unterscheidet und dabei selbst, als das Unterscheidende stets unversehrt bleibt, aber ich erstrecke diese unterscheidende und bestimmende Macht auch über mich als Einzelwesen hinaus auf das Nicht-Ich, das Objekt. Ich setze das Objekt mir selbst als seiend voraus, aber Ich weiss auch, dass dies meine Funktion, und dass insofern das Wissen vor dem Sein, das Subjekt vor dem Objekt ist, Ich kann schlechterdings diese Ordnung nicht umkehren, ohne Widerspruch mit mir selbst, ein Widerspruch, der freilich bis auf den heutigen Tag unsere objektiven Dogmatiker nicht



abhält, frischweg vom Objekt zu beginnen und sich an fruchtlosen Versuchen abzumühen, das Wissen aus dem Sein zu erklären.

An dieser Stelle zeigt sich aber auch schon die Wurzel des einseitigen Idealismus. Der Idealismus ist Wahrheit, insofern er besagt, dass das Wissen dem Sein voransteht, dass das Sein für uns nur als gewusstes, ideales, das Objekt nur infolge einer subjektiven Funktion vorhanden ist. So lange nun das Subjekt sich nur als Einzelwesen weiss, gelangt es mit dem einseitigen Idealismus nur zu seiner vollen Konsequenz, denn dann ist sein Wissen, vermöge dessen es sich ein Sein voraussetzt, doch auch nur die Funktion eines Einzelwesens und hat nur für dieses, darüber hinaus aber keine Geltung. Erst also, wenn das Subjekt erkennt, dass es im Wissen Verneinung seines Einzelwesens zum Allwesen ist, kann es das Wissen als die nachschöpferische Identität mit dem Sein, und Idealismus und Realismus als die einander nothwendig durchdringenden Momente des Wissens erfassen. Erst auf diesem Standpunkte ist die Differenz von Sein und Wissen sowohl wahrhaft gesetzt, als auch wahrhaft zur Identität aufgehoben.

Bevor jedoch das Bewusstsein auf diesen Standpunkt gelangen kann, hat es noch weitere Stadien, als die bisher dargestellten, zu durchschreiten, und auf diesen suchen wir nun ihm zu folgen.

Das zu sich selbst gekommene Ich findet sich dem Inhalte nach, subjektiv und objektiv, bestimmt, aber dadurch ist es mit einer Negation behaftet, die sein wahres Wesen noch verhüllt; sein wahres Wesen ist Selbstbestimmung rein aus sich, absolute schöpferische Identität. Von diesem seinem Wesen weiss es nicht, sofern es bestimmt ist; dieses Nichtwissen hebt es aber auf und weiss sich nun als Wille, der



rein aus sich seinen Inhalt erzeugt. Es ist hier die Rede von dem Willen, insofern er als Erkenntnisswille durchaus in sich bleibt, nicht aber, insofern er von der Erkenntniss aus als Thatwille in die Wirklichkeit zurückströmt. Der Erkenntnisswille ist nichts anderes, als Ich, das seine Bestimmtheit verneint, um das Bestimmte aus sich, durch Selbstbestimmung, und sich als den Grund desselben zu erkennen. Ich erkennt sich als Grund, indem es sich als solcher bethätigt, d. h. das Einzelne und Bestimmte, das es vorher unbewusst geschaffen hat, frei aus sich reproducirt und damit nicht nur von dem Begründeten sondern zugleich von sich als dem Grunde weiss. Diese Thätigkeit ist das Denken, das Erkennen des Begründeten aus dem Grunde, und, wie sich in diesem die dialektische Bewegung des Unterschiedes und der Identität, des Einzelnen und des Allgemeinen, der Vorstellung und des Begriffs entfaltet, darüber mag hier nur eine Hinweisung auf das früher schon darüber Ausgeführte Platz finden. In diesem Stadium also ist der Grund im Bewusstsein, der all-eine, identische Grund alles Einzelnen und Verschiedenen, und Ich bin dieser Grund; aber Ich weiss es nicht, sofern Ich, wie Ich immer zuerst thun muss, mich nur als Einzelwesen und das Wissen als die Funktion eines Einzelwesens erkenne. So ist also nun nothwendig das Absolute, die Lebensgrundmacht, in meinem Bewusstsein, aber Ich erkenne nicht meine Identität mit ihr, denn Ich erkenne mich nur als wissendes Einzelwesen, nicht aber als schöpferisches Allwesen; Subjekt und Objekt, Sein und Wissen, fallen auch hier wieder auseinander, Ich weiss von Gott, als der Lebensgrundmacht, aber Ich weiss nicht, dass dieses mein Wissen nur daraus hervorgeht, dass Ich mich selbst als Lebensgrundmacht verhalte, und sich auch nur so weit erstreckt, als Ich selbst mich nachschöpferisch mit Gott identificire.



Auch dieses Stadium der Erkenntniss ist Wahrheit, denn in der That muss Ich, als Einzelwesen, das Ich bin, die urschöpferische Lebensgrundmacht, Gott, mir voraussetzen als den absoluten Realgrund; diese Wahrheit wird aber auch nicht aufgehoben, sondern bestätigt, wenn Ich nun auch das Nichtwissen aufhebe, dem Ich in dem Gegensatze von Subjekt und Objekt unterworfen bin, und mich selbst im Wissen als nachschöpferische Identität mit dem Sein und dem absoluten Realgrunde erkenne.

Doch nicht nur eine Bestätigung der voraufgegangenen ist diese zuletzt errungene Stufe der Erkenntniss, sondern eine weit darüber hinausgehende Errungenschaft. Denn nun erst weiss Ich von meiner unendlichen Kraft in der Aufhebung von Nichtwissen und in der Identificirung mit der Lebensgrundmacht, und Ich weiss, dass diese Kraft die schlechthin meinige, dass sie Wille ist. Ferner weiss Ich, dass die Ausübung dieser Kraft, das Wissen, nothwendige Identität mit dem Sein ist, und Ich bin damit allem Nichtwissen enthoben, das auf der Differenz von Sein und Wissen beruht und trotz unendlicher Bemühungen weder dem Sein noch dem Wissen gerecht werden kann.

Es ist nun die Stelle nachgewiesen, an der die Gottesidee im Bewusstsein nothwendig erscheint, und zugleich, dass Ich in ihr mein absolutes Wesen nur objektiv und somit Gott nur als Nicht-Ich erkennen kann. Dabei bleibt aber die adäquate Erkenntniss sowohl Meiner, als Gottes, noch rückständig. Ich erkenne noch nicht mich als den nachschöpferischen Gott und Gott als das urschöpferische Ich. So lange Ich mich nicht als das Absolute erkenne, kann Ich auch Gott als solches nicht wahrhaft begreifen, denn das gegenwärtige lebendige Absolute ist Ich, und als Nicht-Ich nur ein Schatten seiner selbst. So begreift es sich, dass die Gottesidee als



Nicht-Ich in ihren Anfängen mit allen negativen Merkmalen des Sinnlichen behaftet, und dass sie zu grösserer Reinheit nur in eben dem Masse fortschreitet, als Ich sich selbst als Absolutes nachschöpferisch zu bewähren strebt und im Stande ist.

In dieser Bewegung des Geistes nimmt Spinoza eine hohe Stelle ein. Zwar in dem Gegensatze von Subjekt und Objekt, Einzelwesen und Allwesen, bleibt sein Denken festgebannt, aber, wie stark in ihm die latente Bewegung des Subjekts ist, die diesen Gegensatz zur absoluten Einheit aufzuheben strebt, das kommt in seiner Gottesidee, die ja nur das objektive Resultat dieser Bewegung ist, zum Ausdruck, und kann nur in ihr zum Ausdruck kommen, weil das Subjekt nur als Einzelwesen gewusst wird.

Der Ausgangspunkt des Spinozistischen Denkens ist die Verneinung des Sinnlichen und Mannigfaltigen und die reine Zurückbeziehung des Subjekts auf sich selbst, als des Identischen in allem Wechsel und Unterschiede. Diese Bewegung findet jederzeit im menschlichen Bewusstsein statt, aber sie wird nicht erkannt, weil das Subjekt seinen Gegensatz zu dem Mannigfaltigen durch Eingehen in dasselbe sogleich auch wieder aufhebt. Dies ist nun das Neue im Spinozistischen Denken, dass es diesen Gegensatz erkennt und festhält und damit eine neue Einsicht in das Sein, nämlich von der Seite seiner absoluten Identität gewinnt. Die absolute Identität als das allem Unterschiedenen ursächlich Voranstehende war nun im Bewusstsein, aber sie konnte darin auch nur objektiv als Gott sein, denn das Subjekt verharrte dabei, sich nur als Einzelwesen, von Anderem Verschiedenes, zu erkennen. Das Subjekt in seinem Streben, selbst das Absolute zu sein, war dabei das wahre, immanente Leben der Gottesidee, aber es konnte nicht sich selbst als solches erkennen.



Wie sehr hierbei die Selbsterkenntniss des Subjekts rückständig bleiben musste, ist ohne Weiteres klar, aber auch die Gottesidee konnte nicht zu derjenigen Vollendung gelangen, die ihr nur aus der erkannten Einheit von Ich und Gott erwachsen kann, sie musste als Nicht-Ich nothwendig eine Negativität an sich tragen, die erst dadurch, dass sie als Ich erkannt wird, gehoben werden kann.

Diese Negativität macht sich nun in mehrfacher Hinsicht bemerklich und vor Allem in dem Begriff der Substanz. Gott ist die Substanz oder *causa sui*. Die Substanz ist das objektivirte Ich, aber vermöge dieser einseitigen Objektivirung zum Nicht-Ich entbehrt sie auch der Subjektivität, des Selbst- und Fürsichseins, das durch und durch Wille und Wissen ist. Der Wille fällt nun ganz auf die Seite des Menschen und ist unfrei, die Substanz oder Gott aber willenlos und deshalb frei. Die Substanz ist allein das Wirkende, das auch alles Einzelne zum Wirken in einem gewissen Masse bestimmt, sie ist das alleinige und immanente Leben in Allem, was ist, sie kann Nichts, was in ihrer Macht ist, nicht sein, und Alles, was ist, erfolgt aus ihr mit willenloser Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit nun, dass Alles, was sein kann, auch ist, dass das Absolute nicht wählt und nur ganz sein kann, was es ist, ist unanfechtbar; aber damit ist das Absolute erst von seiner einen Seite ausgedrückt, von seiner andern Seite ist es Selbstsein, Wille, Ich, und in allem Sein ist es wollend und wissend sich selbst realisirende Einheit; erst so betrachtet aber ist seine Nothwendigkeit zugleich Freiheit, denn Wille und Freiheit ist dasselbe, und allerdings kann auch der menschliche Wille erst als frei erkannt werden, wenn er in seiner Identität mit dem göttlichen begriffen wird.

Indessen, wenn man diesen gewaltigen Denker nur nach den logischen Antithesen, zu denen er sich auf seinem Stand-



punkt genöthigt findet, und die er mit bewunderungswürdiger Klarheit und Schärfe aufstellt, beurteilt, so versteht man erst sehr wenig von ihm. Sein subjektives Geistesleben reicht viel weiter, als seine objektiven Demonstrationen, und nur, wenn man die letzteren mit verwandtem Geiste subjektiv belebt, kann man sie verstehen, wie Spinoza sie gedacht hat. Man darf bei Spinoza nie vergessen, dass er zwar aus dem Gegensatze von Subjekt und Objekt, Einzelwesen und Allwesen, der die Grundlage seines Denkens war, alle logischen Consequenzen zog, dass dabei aber sein innerster Trieb stets auf die Ueberwindung dieses Gegensatzes, auf die Einheit des Menschen und Gottes gerichtet war; nur so lassen sich die Resultate seines Denkens vollständig begreifen und würdigen.

Dies gilt insbesondere von der Art, in der er das Verhältniss des Endlichen und des Unendlichen zu einander innerhalb der Gottesidee behandelt. Er kann zwar den Gegensatz des Endlichen zum Unendlichen nicht vollkommen aufheben, denn dies vermag nur Ich, die nachschöpferische Identität, die ihrer eigenen Bewegung sich unmittelbar bewusst ist, aber andererseits ist sein Bestreben unverkennbar, den Riss, der durch diesen Gegensatz in die Identität der Gottesidee kommt, zu heilen, indem er das Endliche an dem Unendlichen theilnehmen, darin Wurzel fassen lässt.

Wenn ich an dieser Stelle auf die Spinozalitteratur, so weit sie die verschiedenen Meinungen über das Verhältniss der Substanz zum Modus, des Allwesens zum Einzelwesen betrifft, näher eingehen wollte, so würde meine Darstellung eine lange Unterbrechung erfahren, ohne dadurch gefördert zu werden; nur mit einer dieser Meinungen mache ich eine Ausnahme, weil sie auf eine besonders lehrreiche Weise den Geist Spinoza's verfehlt.



Es ist ein hervorragender und scharfsinniger Interpret Spinoza's\*), der die einzelnen Dinge, die Modi, lediglich als endlich, zufällig und vergänglich betrachtet, als blosse Produkte äusserer Causalität, als auftauchende und verschwindende Momente der *natura naturata*, der gesamten Weltordnung, in der die einzelnen Dinge schlechthin durch einander bedingt sind und zufolge gegenseitiger Determination entstehen und vergehen. Es besteht keine unmittelbare Verbindung zwischen der Substanz und dem Modus, sondern nur eine causale Vermittelung durch den Zusammenhang aller einzelnen Dinge, der als solcher eine unendliche Modifikation und unmittelbare Folge Gottes ist. Der Verfasser selbst drückt sich aus, wie folgt:

„Die einzelnen Dinge sind endlich und darum vorübergehend, sie entstehen und vergehen zufolge ihrer gegenseitigen Determination, aber ihr Zusammenhang oder die Welt in ihrer gesetzmässigen Bildung ist ein göttliches und mithin ewiges Dasein.“ (S. 379.)

„Ihre (der Substanz) Wirkung ist kein Ding, sondern die Welt, kein endliches, sondern das unendliche Dasein; ihre Wirksamkeit mithin die unendliche Causalität.“

„Die Welt ist und besteht vermöge unendlicher Kausalität, denn sie ist die unmittelbare Folge Gottes; dagegen in der Welt ist Alles, was geschieht, vermöge endlicher Causalität.“

„Daraus folgt, was die Dinge betrifft, dass keine endliche Erscheinung unmittelbare Wirkung des göttlichen Wesens oder der Substanz selbst, sondern lediglich Wirkung anderer Dinge ist, und dass mithin ihre Existenz allein aus äusseren Ursachen erklärt werden muss. Es giebt für das Dasein der Dinge keine ersten Gründe: darum kann deren

---

\*) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Band I. S. 366 u. f. bes. 373, 375, 379, 386, 393, 590.



Existenz und Wirksamkeit nicht metaphysisch sondern nur physikalisch begriffen werden.

Wenn Spinoza wirklich so gedacht hätte, würden wir darin den klaren und consequenten Denker nicht wieder erkennen können. Gott ist die Ursache von Allem, was ist, also auch die Ursache der Modi. Darüber besteht bei Spinoza kein Zweifel, und auch keiner bei seinem Interpreten. Der letztere würde auch mit diesem Satze nicht dadurch schon in Widerspruch gerathen, dass er eine mittelbare Verursachung der Modi durch Gott annimmt, wenn nur das Mittel zu dieser Verursachung geeignet, und wenn die Art der Vermittelung eine solche wäre, die einen wahren Causalnexus zwischen Gott und den Modis darstellte. Aber keins von beidem ist der Fall. Das Mittel soll sein die Welt im Ganzen, der gesetzmässige Zusammenhang aller einzelnen Dinge; allein der Zusammenhang der Dinge setzt die Dinge auch schon voraus, man kann die Dinge nicht ohne ihren gesetzmässigen Zusammenhang, aber man kann ihren Zusammenhang auch nicht ohne die Dinge denken; den Zusammenhang als Ursache des Zusammenhängenden zu denken, ist unmöglich.

Bei Spinoza kommt auch nichts von einer derartigen Vermittelung vor, denn er sagt ausdrücklich, dass Einiges (*quaedam*), was doch keinesweges das Weltganze bedeuten kann, von Gott unmittelbar hervorgebracht werden musste, dass Gott aber nicht nur hiervon, sondern auch von den dadurch vermittelten einzelnen Dingen die Ursache, und zwar nicht die entfernte Ursache (*causa remota*) sei, denn, sagt er, „Alles, was ist, ist in Gott und hängt so von ihm ab, dass es ohne ihn weder sein noch gedacht werden kann.“\*)

---

\*) Eth. P. I. prop. 28. schol.



Was zweitens die Art der Verursachung der Modi oder einzelnen Dinge anlangt, so soll diese nach Kuno Fischer eine rein äusserliche, lediglich durch Determination von Ding zu Ding bedingte, sein und in den einzelnen Dingen auch nur zufällige und endliche Erscheinungen hervorbringen. Aber auch hier wieder ist als Erstes gesetzt, was nur als Zweites gedacht werden kann. Um in äusserem Causalitätsverhältniss zu einander zu stehen, müssen die Dinge allererst da sein, an sich sein, und die äussere Causalität kann nicht ihr Entstehen und Vergehen, sondern nur die Veränderungen, denen sie durch die äussere Determination in Raum und Zeit unterworfen sind, erklären. Wenn es auch wahr ist, dass die einzelnen Dinge nicht ohne die äussere Determination da sein können, so muss doch immer ihr Ansich causal vorausgesetzt werden als das Positive, das in der äusseren Causalität nur einer Negation, einem nothwendigen Bestimmtein durch Anderes, unterliegt. Das Sein ist an sich und ewig und kann nicht aus Anderem, sondern alles Andere nur aus ihm erklärt werden. Dies erkennt auch der Materialismus an, indem er sich genöthigt findet, allen seinen Konstruktionen äusserer Causalität eine Vielheit von Dingen, die an sich sind, die Atome, vorauszusetzen. Für Spinoza ist nun in der Vielheit freilich kein Ding an sich, sondern im Gegentheil, weil im Wesen der einzelnen Dinge, von denen es viele geben kann, eine bestimmte Zahl nicht ausgedrückt ist, so folgt aus ihrem Wesen nicht ihr Dasein, sondern allein aus Gott, dessen Wesen das Dasein nothwendig in sich schliesst, und der die gegenwärtige und immanente Quelle von allem Sein ist. \*)

---

\*) Eth. P. 1. prop. 24. coroll.

„Adeoque earum (rerum singularium) essentia neque suae existentiae



Also das Sein der einzelnen Dinge fliesst aus dem Sein Gottes, und eine äussere Ursache als solche kann als zu-reichender Grund ihres Seins nicht betrachtet werden, und das um so weniger, als es absolut äussere Ursachen gar nicht geben kann, sondern nur solche, die in Gott und von Gott zu diesem äusseren Wirken bestimmt sind gegenüber anderen einzelnen Dingen, die von ihm eine gleiche Bestimmung zur Wirksamkeit erhalten haben. Wenn es anders wäre, würde Gott von äusseren Ursachen leiden, was unmöglich ist, denn es giebt für ihn kein Anderes und kein Draussen. Seine Affektionen, die er in dem Verhältniss der einzelnen Dinge zu einander erfährt, sind sein eigenes Werk, und er erfährt sie auch nur, insofern er in den einzelnen Dingen sein eigenes Wesen in einer gewissen und bestimmten Weise ausdrückt. Das äussere Bestimmtsein der Dinge durch einander ist nur ihre negative Seite, das Bestimmende in ihnen, das, wodurch sie zu einer gewissen Wirksamkeit determinirt sind, das Positive, wird sowohl seinem Wesen, als seinem Dasein nach allein von Gott aus der Nothwendigkeit seiner Natur verursacht.\*)

Dies ist von Spinoza Alles klar ausgesprochen und gipfelt bei ihm in dem Satze, dass es in der Natur der Dinge nichts Zufälliges giebt, sondern Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt ist, auf gewisse Weise da zu sein und zu wirken.

„Alles, was ist,“ sagt er, „ist in Gott. Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden, denn er ist nothwendig, nicht aber zufällig da. Die Modi der göttlichen

*neque suae durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere.*

\*) Eth. P. 1. prop. 25. coroll; prop. 26. clem. prop. 27. prop. 28. dem. schol. prop. 29. dem. prop. 33. schol. 1. P. 2. prop. 10. coroll. schol. 2. prop. 31. coroll.



Natur sind daher aus derselben auch nothwendig, nicht aber zufällig hervorgegangen, und zwar nicht nur insofern die göttliche Natur absolut, sondern auch insofern sie als auf eine gewisse Weise zur Thätigkeit bestimmt betrachtet wird. Auch ist Gott die Ursache dieser Modi nicht nur, insofern sie einfach da sind, sondern auch insofern sie etwas zu bewirken bestimmt sind“ (prop. 26).

Es ist hienach ganz ausgeschlossen, dass Spinoza die Modi, die einzelnen Dinge, als zufällig betrachtet. Aber auch als endlich kann er sie nur von ihrer einen Seite, der negativen, der zufolge sie in Raum und Zeit eine bestimmte Dauer haben, betrachten; von ihrer andern Seite aber, der positiven, sind sie ihm theilhaft am göttlichen Sein und ewig. Die zeitliche Dauer der Dinge berührt auch nicht ihr ewiges Sein in Gott.

Bei dem Satze, dass die Idee eines jeden wirklich daseienden einzelnen Dinges das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich schliesst, sagt er:

„Hier verstehe ich unter Dasein nicht Dauer, d. i. Dasein, insofern es abstrakt und gleichsam als eine gewisse Art von Quantität aufgefasst wird, denn ich spreche von der Natur des Daseins selbst, wie es den einzelnen Dingen deshalb beigemessen wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes Unendliches in unendlichen Daseinsweisen erfolgt. Ich spreche, sage ich, von dem eigentlichen Dasein der einzelnen Dinge, insofern sie in Gott sind. Denn obgleich ein jedes von einem anderen einzelnen Dinge, auf eine gewisse Weise dazusein, bestimmt wird, so geht doch die Kraft, durch welche ein jedes im Dasein beharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes hervor.“\*)

---

\*) Eth. P. II. prop. 45. schol.



Schliesslich wird geradezu ausgesprochen, dass das Wesen eines jeden einzelnen Menschen — und das Gleiche wird von jedem einzelnen Dinge zu sagen sein — in Gott als ein ewiges ist und auch durch den Tod, der nur eine zeitliche Dauer abschliesst, nicht zerstört werden kann.\*)

Es ergiebt sich hieraus ein ganz anderer Begriff des einzelnen Dinges und seines Verhältnisses zu Gott, als der von Kuno Fischer aufgestellte, der weder dem Wesen Gottes, noch dem Wesen des Menschen genug thut; denn in der That, wenn die einzelnen Dinge, ohne inneren Zusammenhang mit Gott, wirklich nichts als zufällige und endliche Erscheinungen wären, wenn Gott in der natura naturata nur solche Blasen triebe, so könnte man dies nur pathologisch auffassen und die Weltordnung als eine Krankheit der Substanz betrachten.

Nichts ist Spinoza ferner, als ein derartiger Naturalismus, der seine Gotteswelt in nichtige Scheinwesen auflöst, und nichts liegt ihm inniger am Herzen, als die Wesenseinheit des Menschen mit Gott. Dass er in diesem Streben nur bis zu einer gewissen Grenze vordringen kann, davon ist der alleinige Grund, dass er den Gegensatz von Subjekt und Objekt noch nicht zu überwinden vermag, dass er daher auch nicht im Wissen den absoluten Prozess und im Menschen den nachschöpferischen Gott erkennen kann. Nur von dem letzteren kann die absolute, sich selbst unterscheidende, Identität vollzogen und damit erkannt werden; in der Demonstration der objektiven Gottesidee aber ist sie erst eine Formel, die den Gegensatz von Einheit und Vielheit, Identität und Unterschied, Geist und Körper nur formal verneinen, aber nicht genetisch aufheben kann.

---

\*) Eth. P. 5. prop. 22. dem. prop. 23. dem. schol.



Nur Eins ist an dieser Stelle noch hervorzuheben: dass das Wesen Gottes durch und durch Aktion ist. Kuno Fischer sagt:

„Der spinozistische Gott handelt nur in der Form der mathematischen Methode. In diesem Sinne muss »Deus agit«, eine häufige Redefigur Spinoza's, verstanden werden. Sie bedeutet: aus dem Wesen Gottes folgt, und Spinoza selbst erläutert sie durch *ex Dei natura sequitur*. Dieses Folgen ist aber nicht als ein Act zu denken, sondern als ein ewiges Sein, wie die mathematischen Wahrheiten ewig sind, wenn auch für uns eine aus der andern folgt. Das *Deus agit* oder *ex Dei natura sequitur* ist daher ein ewiges Präsens, denn es folgt aus der Substanz nur, was in ihr liegt: es heist so viel als *in Deo datur* oder *in rerum natura datur*. Mithin ist das *agere* seinem Begriff nach gleich *esse*; das göttliche Handeln ist das ewige Sein oder die absolute Nothwendigkeit.“

So weit hier gesagt ist, dass Gottes Handeln und das Sein ein und dasselbe ist, dass Gott im Sein nur sich selbst explicirt, in ewiger und unveränderlicher, zeitloser Gegenwart, und dass Gott im Sein nothwendig sich selbst ganz, d. h. Alles, was in seinem Wesen liegt, ausdrückt, ist Alles richtig. Aber, wenn gesagt ist, dass das Folgen (aus der Natur Gottes) „nicht als ein Act zu denken ist, sondern als ein ewiges Sein“, so kann daraus das Missverständniss entstehen, als ob bei Spinoza das Sein als nicht aktiv gedacht werden könnte, und das Folgen aus Gott doch noch etwas Anderes wäre, als Gottes Handeln. Damit würde aber der Sinn Spinoza's durchaus verfehlt werden. Das „*ex Dei natura sequitur*“ erläutert nicht das „*Deus agit*“, sondern umgekehrt, das *agere* erklärt und bestimmt das *sequi*. Das *sequi* ist vieldeutig, es sagt nichts aus über die Art der Bewegung,



aus der es hervorgeht, es kann z. B. auch Emanation bedeuten, aber das agere ist eindeutig, es besagt, dass die Bewegung des Seins Gottes Thätigkeit ist. Alles, was aus der Natur Gottes folgt, folgt daraus, weil Gott es schafft, oder vielmehr, weil er in ewiger Nothwendigkeit sich selbstthätig hervorbringt. Dies ist die Bedeutung des Ausspruches, dass Gott die Ursache seiner selbst, *causa sui*, und in gleichem Sinne auch die Ursache aller Dinge ist, weil er in jedem derselben sich selbst in einer gewissen und bestimmten Daseinsweise setzt. \*) Das Sein und das Leben Gottes ist ein und dasselbe, und darum ist das Sein auch durch und durch selbstthätige immanente Causalität. Damit bestimmt sich bei Spinoza der Begriff der Causalität dahin, dass sie das innewohnende, rein sich selbst bethätigende Leben des Seienden ist, und der Zweck wird nur insofern verneint, als er etwas Anderes sein soll, als die sich selbst bezweckende Causalität.

Nur so kann auch bei Spinoza die Einheit der Begriffe von Nothwendigkeit und Freiheit in Gott verstanden werden. Wenn Gott einer Nothwendigkeit unterläge, die nicht lediglich aus ihm, als der schöpferischen Ursache, hervorginge, so wäre er nicht frei. Aber weil es keine Nothwendigkeit für ihn giebt, als die er selbst hervorbringt, so ist er frei. In Gott ist Alles nothwendig, weil er, das Absolute, nichts nicht sein kann, aber diese Nothwendigkeit ist seine Nothwendigkeit, weil er sie erzeugt, und darum ist sie Freiheit.

## 2. Das Denken.

„Der Mensch denkt“, so lautet eins von Spinoza's Axiomen, \*\*) und diese Thatsache zu begreifen und zu erklären,

---

\*) Eth. P. 1. prop. 25. schol. coroll.

\*\*) Eth. P. II. axioma 2. homs cogitat.



ist der wesentliche Inhalt seiner Philosophie. Er hätte in der Darstellung derselben, wie er von Gott und dem Sein ausgegangen ist, auch vom Menschen und dem Denken ausgehen können, und gewiss würde er diesen Weg verfolgt haben, wenn er erkannt hätte, dass der denkende Mensch selbst das Absolute ist, und dass er die göttliche Causalität nur insoweit begreift, als er selbst sich als nachschöpferische Causalität verhält. Da ihm aber die absolute schöpferische Identität nur objektiv als Gott zum Bewusstsein kam, so bot sich ihm von selbst die Methode dar, die urschöpferische göttliche Causalität, ohne die nichts sein, noch begriffen werden kann,\*) voranzustellen und aus ihr den Menschen und das Denken zu demonstrieren.

Es ist klar, dass sich auf diese Weise die vollkommene Congruenz von Sein und Denken nicht ergeben kann, denn da auch der Mensch denkt, der Mensch aber nur als Einzelwesen, als determinirter Modus des Absoluten begriffen wird, so kann ihm die Funktion des Absoluten nicht zugeschrieben, mithin das Denken nicht als absolute Funktion erkannt werden; es ist aber dadurch nicht ausgeschlossen, dass die Identität von Sein und Denken, der Leitstern der Philosophie Spinoza's, sich insoweit bei ihm behauptet, als eine durchgängige Gleichung, obwohl nicht Einheit, von Sein und Denken angenommen, und dies auf den Satz gebaut wird, dass das Wissende und das Gewusste ein und dasselbe sind, dasjenige aber, was nichts mit einander gemein hat, auch nicht von einander wechselseitig erkannt werden kann.\*\*)

---

\*) Eth. P. I. prop. 15.

Nihil sine Deo esse neque concipi potest.

\*\*) Eth. P. I. axioma 5.

Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.



Dies sind die Grundzüge, welche Spinoza's Erkenntniss-theorie charakterisiren und mit ihren Consequenzen durchweg in derselben hervortreten.

#### a. Körper und Geist.

Schon Cartesius ging darauf aus, den Geist als eine selbständige Macht gegenüber dem Körper und der Sinnlichkeit zu begreifen. Er gelangte auch dazu, indem er fand, dass er zwar alle seine einzelnen Meinungen verneinen könnte, nicht aber die Thatsache, dass er sie verneinte, nicht das Denken selbst. Nun aber fielen ihm auch Körper und Geist, die er als verschiedene Substanzen, die ausgedehnte und die denkende Substanz, einander gegenüberstellte, völlig aus einander. Andererseits steht er vor dem Probleme, die tatsächliche Vereinigung von Geist und Körper im Menschen zu erklären, und da ist ihm freilich nichts Besseres eingefallen, als dass er dem Geist eine Wohnung im Gehirn, in der Zirbeldrüse, angewiesen hat, um dann aus den verschiedenartigen Schwingungen dieser Drüse, die sowohl von aussen durch die Lebensgeister, als von innen durch den Willen bewegt wird, alle Eindrücke und Perceptionen, alle Passionen und Willensbestimmungen ableiten zu können.

„Dies ist,“ sagt Spinoza darüber mit feiner Ironie, „die Ansicht dieses hochberühmten Mannes, so weit ich sie aus seinen Worten entnehmen kann, die ich aber kaum für die eines so grossen Mannes gehalten hätte, wenn sie weniger scharfsinnig gewesen wäre.“\*)

„Wahrlich,“ fährt er fort, „ich kann mich nicht genug wundern, dass ein Philosoph, der fest beschlossen hatte, Alles nur aus Principien, die durch sich offenbar sind, abzuleiten und nichts zu behaupten, was er nicht deutlich

---

\*) Eth. P. V. praef.



und bestimmt wahrnähme, und der so oft die Scholastiker getadelt hatte, weil sie durch verborgene Eigenschaften dunkle Dinge erklären wollten, eine Hypothese annimmt, die jede verborgene Eigenschaft an Verborgenheit übertrifft. Was, frage ich, versteht er unter Vereinigung des Geistes und des Körpers? welchen deutlichen und bestimmten Begriff hat er von einem Denken, das aufs engste mit einem bestimmten Theilchen des Quantitativen verbunden ist?“

In der That, wenn man Körper und Geist als verschiedene Substanzen auseinander gerissen hat, so kann man sie nicht wieder zusammenbringen, und der materialisirte, der in ein Stück der Materie gebannte, Geist ist der Geist nicht mehr.

Spinoza nun schreitet dazu fort, dass er Körper und Geist nicht als verschiedene Dinge, sondern als verschiedene Funktionen eines und desselben Dinges auffasst, sagen wir: des Menschen, denn der Satz gilt zwar von jedem einzelnen Dinge, aber es wird der Klarheit der Darstellung förderlich sein, nur vom Menschen zu sprechen. Der Mensch also ist ein einzelnes Ding, in dessen Wesen es liegt, sein Sein und Leben durchaus gleichzeitig in zwei verschiedenen Weisen zu vollziehen, als Körper in der Weise der Ausdehnung, als Geist in der Weise des Denkens. Keine dieser Funktionen ist ohne die andere, sie fliessen beide ursprünglich aus dem Wesen des Menschen, aber sie sind auch beide selbständig gegen einander, und keine von ihnen wird von der anderen verursacht. Beide sind grundverschieden. Die Körperlichkeit oder Ausdehnung ist das äussere Verhalten des Menschen zu andern Körpern; das Denken ist sein Verhalten zu sich selbst; aber beide sind auch in nothwendiger Uebereinstimmung, denn der Mensch hat im Denken, in der Idee, nur sich selbst, nämlich als Körper und zugleich als Idee; der Gegenstand





des Denkens ist der Körper, aber auch der gedachte Körper, die Idee, so dass der Mensch vermöge der *idea ideae* sich selbst in seiner Totalität als das physisch-geistige Wesen, das er ist, weiss. Der Mensch ist reell und ideell dasselbe Ding, er ist schlechthin, was er an sich und nach aussen hin ist, auch in sich und für sich; die Idee ist der Mensch, der sich selbst für sich bejaht, und diese Selbstbejahung ist der Wille; Wille und Intellekt sind ein und dasselbe. Da der Mensch im Denken nur sich selbst bejaht, so kann auch in der Idee objektiv nichts Anderes enthalten sein, als er selbst, nämlich Körper und Geist, und beide müssen, als ein und dasselbe Ding, immer übereinstimmen: was im Körper und durch ihn äusserlich vorgeht, muss auch in der Idee sein, und, was in der Idee ist, muss auch körperlich und reell erfolgen; die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist ebenso, wie die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge, Ideen und Dinge sind ein und dasselbe Leben in zwei grundverschiedenen, aber nothwendig übereinstimmenden Funktionen.\*)

Es sind grosse Gedanken, die damit zum ersten Male von Spinoza zum Ausdruck gebracht worden sind; aber noch grössere sind im Rückstande geblieben.

Es ist wahr, dass das Wissen (Denken) Identität des Wissenden mit seinem Gegenstande, also mit sich selbst, ist; es ist auch wahr, dass sich das Leben des Menschen als ein einheitliches wesentlich in den Funktionen von Körper und Geist vollzieht, und dass diese Funktionen ebensowohl grundverschieden von einander, als in nothwendiger Uebereinstimmung sind.

---

\*) Eth. P. I. def. II. — P. II. def. I und III. P. II. prop. 6 dem. — P. II. prop. 7. dem. — P. II. prop. 12. dem. — P. II. prop. 13. dem. — P. II. prop. 21. dem. — P. II. prop. 49. dem. — P. III. prop. 2. dem.



Aber das Verhältniss dieser beiden Funktionen als ein Nebeneinander leistet der Wahrheit nicht Genüge. Eine weiter vorgeschrittene Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes in seiner Bewegung macht kund:

1. Dass das physische körperliche Leben des Menschen vor dem geistigen und schlechthin unbewusst ist, sein geistiges Leben aber erst aus einer Verneinung des körperlichen Unbewusstseins hervorgeht und das letztere als gewusstes in sich schliesst;

2. dass die geistige Funktion, obwohl sie im Menschen erst als zweite aktiv wird, doch sich selbst als die wahrhaft erste offenbar macht, als die absolute schöpferische, schlechthin identische, Macht, welche die Natur hervorbringt durch Verneinung oder vielmehr Selbstbeschränkung ihrer Allkraft zur unbewussten Einzelbejahung;

3. dass das menschliche Wissen, d. i. die menschliche Funktion der Allkraft, weil sie erst als Zweites aus dem unbewussten Leben hervorgeht, sich nur reproduktiv, nachschöpferisch, verhalten kann; in diesem Prozesse aber, weil er der absolute ist, sich in nothwendiger Uebereinstimmung mit dem urschöpferischen, dem Sein, Gott, befindet und nothwendig von ihm weiss, als seinem eigenen Ursein, aber auch nur insoweit weiss, als von ihm der Prozess der Allkraft vollzogen wird;

4. dass das göttliche Wissen die Realität selbst, das menschliche aber ideale Nachschöpfung der Realität ist;

5. dass das menschliche Wissen, obwohl es die Funktion der Allkraft ist, doch beständig im Unbewussten wurzelt und damit auch in sich selbst stets Negatives hat, aus dessen Verneinung erst Wissen hervorgeht;

6. dass die Potenz jedes einzelnen Menschen zum Wissen, d. h. zur Aufhebung seines Unbewusstseins, eine individuell



bestimmte und insofern in den einzelnen Menschen verschiedene, an sich aber eine für Alle gleiche und unendliche ist;

7. dass Körper und Geist als die Funktionen eines und desselben Wesens, des Menschen, sich in steter Uebereinstimmung befinden, so dass, was aus der körperlichen Bestimmtheit folgt, im Geiste ist, aber vermöge dessen eigener Kraft, nicht aus körperlicher Verursachung, und, was der Geist verwirklichen will, ohne Weiteres vom Körper, als demselben Wesen, vollzogen wird; dass aber auch der Geist, der schlechthin ideales Insichsein und damit Nichtwirklichkeit, Freiheit, ist, absolut aus sich bestimmt, was von ihm durch den Körper in die Wirklichkeit ausgehen soll, und er zu keinem Handeln durch den Körper genöthigt werden kann;

8. dass die Natur ein Produkt des Geistes ist und in ihrer unbewussten Causalität nur aus dem Geiste und durch den Geist begriffen werden kann, der menschliche Geist aber dazu vermögend ist, weil und insoweit er ideale Wiederholung des realen Schöpfungsprozesses ist.

Es ist also der Geist das schlechthin mit dem Sein identische Leben, die absolute Causalität, vermöge deren das unbewusste körperliche Leben erst sein und begriffen werden kann; Gott ist der reale urschöpferische Geist, der Mensch der ideale nachschöpferische Geist, und beide sind derselbe Geist; in keinem von beiden giebt es ein Dunkles, das nicht vom Geiste als sein eigenes Erzeugniss durchleuchtet wäre, oder, so weit es sich um den menschlichen Geist handelt, nicht in dessen fortschreitender Bewegung vom Nichtwissen zum Wissen durchleuchtet werden könnte.

In der Lehre Spinoza's hat der Geist diese Stellung nicht, in ihr hat an er dem Körper, der Funktion der Ausdehnung, einen dunkeln Gefährten, der ihm ebenbürtig ist,



der gleich ihm ursprünglich im schöpferischen Sein wurzelt. Es kann weder der Geist aus dem Körper, noch der Körper aus dem Geist hergeleitet werden, sondern beide nur aus der schöpferischen Ursache, Gott, in dem eben die beiden Funktionen der Ausdehnung und des Denkens, obwohl in absoluter Uebereinstimmung, ebenso, wie im Menschen, neben einander sind und ursprüngliche ewige Attribute Gottes ausmachen, deren jedes für sich begriffen werden muss und keines von dem andern hervorgebracht werden kann.\*)

Die Lehre Spinoza's beruht auf tiefen Einblicken in das Wesen des Geistes.

Er hat erkannt, dass die Funktion der Ausdehnung, Körperlichkeit, die äussere Beziehung auf Anderes, Nichtwissen, die Funktion des Wissens (Denkens) dagegen reine Innerlichkeit, Beziehung des Wissenden auf sich selbst und Identität mit seinem Gegenstande, der Idee, ist; er hat ferner erkannt, dass Ausdehnung und Denken, Körper und Geist, Funktionen eines Wesens und deshalb in absoluter Uebereinstimmung sind, indem der Geist den Körper zu seinem Gegenstande hat, und der Körper nothwendig beseelt ist; er hat drittens erkannt, dass das Sein, die Realität, ursprünglich und an sich Wissen ist und andernfalls durch das Wissen nicht erkannt werden könnte.

Was er aber nicht erkennen konnte, war, dass das Wissen die absolute, die schöpferische, Funktion ist, die keine andere neben sich hat, sondern alle in sich schliesst, und kraft des schöpferischen Vermögens der Negation (Determination) als ihre eigenen Modifikationen aus sich und in sich hervorbringt, der Geist also die in der unbewussten körperlichen

---

\*) Eth. P. I. prop. 19. dem. — P. I. def. VI. — P. I. prop. 10. dem. schol. — P. II. prop. 1 und 2.



Realität waltende positive Potenz ist, die im physischen Menschen sich selbst nicht kennt und erst durch Verneinung dieser Verneinung als Geist zu sich selbst, dem absoluten Urwesen, kommt und nachschöpferisch ihre ideale Identität mit dem urschöpferischen Wissen, der Realität, vollzieht.

Er konnte dies nicht erkennen, weil er im Menschen nur das Einzelwesen und im menschlichen Denken nur den Akt eines Einzelwesens erblickte. Daraus musste sich ihm nothwendig das ursprüngliche Nebeneinander von Geist und Körper ergeben. Denn nichts ist dem menschlichen Geiste unmittelbar gewisser, als dass er seine Gegenstände und damit auch sich selbst vorfindet, dass er damit eine Realität bejaht, die er nicht ursprünglich hervorbringt, sondern vielmehr nur in der idealen Objektivität des Denkens als vorhandene Realität weiss. Wenn nun der menschliche Geist, wie es bei Spinoza der Fall ist, sich nur als ideale Identität mit einem realen Einzelwesen erkennt, keinesweges aber als absolute schöpferische Identität, die nicht nur, subjektiv, ein Einzelwesen, sondern, objektiv, alle bejaht und in dieser nachschöpferischen Identität mit der urschöpferischen Realität nothwendig identisch ist, so müssen sowohl der Gegensatz, als auch die Identität von Realität und Idealität, Sein und Denken, in das wissende Einzelwesen als solches hineinfallen und als ursprüngliche Momente das Wesen desselben bilden, wobei die Realität ganz auf die Seite des Körpers, die Idealität auf die Seite des Geistes fällt, und beide sich gegenseitig bedingen, ohne dass eins aus dem andern hergeleitet werden kann.

Da nun diese beiden Funktionen der Idealität und der Realität gleich ursprünglich sind, so ist keine von ihnen die absolute, und sie spalten das Wesen Gottes ebenso wie das Wesen des Menschen. Das Wesen Gottes kann nur aus dem Wesen des Menschen und in Uebereinstimmung mit demselben



begriffen werden, und so sind denn bei Spinoza auch in Gott Denken und Ausdehnung ewige Attribute Gottes, von denen keins aus dem andern hergeleitet werden kann, und daraus folgt, dass die absolute reale Causalität, die nur in der Funktion des Wissens erkannt werden kann, überhaupt nicht begriffen wird. Identität und Realität schwächen sich bei Spinoza gegenseitig ab. Die Idealität, die nur die menschliche Gleichung mit der göttlichen Realität ist, dringt in die göttliche Realität selbst ein und gewinnt damit selbst einen ursprünglich realen Charakter, während andererseits die Realität, die Totalität des Seins, durch die ihr ebenbürtige Idealität auf eine Sphäre des Seins zurückgedrängt und eingeschränkt wird. Dieser Dualismus kann erst aufgehoben werden durch ein Wissen, welches sich selbst als die Funktion der absoluten Causalität und Realität erkennt und die unbewusste Realität, Körperlichkeit, nicht mehr ursprünglich neben sich hat, sondern in sich als ihr Produkt, in dem sie sich verwirklicht.

Das menschliche sowohl als das göttliche Wissen ist absolute Identität mit der Realität, das göttliche urschöpferisch, das menschliche nachschöpferisch. Spinoza aber räumt dem Wissen nur eine Stellung neben der Realität ein, und wie er damit hinter dem wahren Begriff der göttlichen Causalität zurückbleibt, musste ein Gleiches bei ihm eintreten rücksichtlich des menschlichen Wissens, insofern dies die göttliche Causalität in nachschöpferischer Thätigkeit vollzieht.

Der menschliche Geist ist nicht der immer in gleichem Schritt mit dem Körper sich bewegende Trabant desselben. Er ist freilich dieselbe Kraft, aus der auch das körperliche Leben des Menschen fließt, aber dieselbe Kraft in einer höheren Potenz, nämlich die schöpferische Allkraft, die sich urschöpferisch zu seinem körperlichen Leben, wie zu allen anderen unbewussten Einzelwesen, determinirt und in ihm,



wie in den andern bewusstseinsfähigen Einzelwesen, sich wieder erhebt zu nachschöpferischem Leben.

Der menschliche Geist verharret also nicht neben dem Körper, sondern bewährt sich als die Urkraft, die dem körperlichen und unbewussten Leben schöpferisch voransteht, und nur dadurch weiss er von dem Körper, dass er ihn nachschöpferisch hervorbringt.

Der menschliche Geist ist in dem körperlichen Leben durchaus unbewusst enthalten, und darin besteht sein Leben, dass er dieses Unbewusstsein aufhebt und immer insoweit, als er dies vollbringt, in Wissen übergeht.

Der menschliche Geist ist Wille, und bei Spinoza ist er als solcher schlechthin determinirt und unfrei, weil er nur Einzelwille ist. Aber der Wille ist seinem Wesen nach Allwille, und, ohne dies zu sein, kann er überhaupt nicht sein; er ist es auch im Menschen, und zwar in einer aufsteigenden Bewegung, mittelst deren er beständig aus dem Nichtsein hervorgeht und das Wissen aus dem Nichtwissen und die Freiheit aus der Unfreiheit erzeugt. Er hat den äusserlich determinirten Körper zur Voraussetzung und ist schlechthin an ihn gebunden, aber sein Wesen ist die Freiheit und seine unendliche Kraft die Befreiung aus der Gebundenheit.

Dies Verhältniss des Geistes zum Körper kann im Spinozismus nicht zum Ausdrucke kommen, denn in ihm ist der Geist ebenso, wie der Körper, nur Einzelwesen, er steht durchaus mit dem Körper auf derselben Stufe, er ist nichts, als der Körper, nur in einer anderen, aber keinesweges höheren, Form.

Wenn sich nun weiterhin zeigen wird, dass Spinoza dennoch ein tiefes Bewusstsein von der Unendlichkeit und Freiheit des Geistes hat, so lässt sich jetzt schon als eine Consequenz seine Lehre voraussagen, dass er die Vorbedingung



dazu nur im Körper finden kann, und dass er damit Elemente, die allein dem Geiste angehören, in den Körper hineintragen muss.

b. Das göttliche und das menschliche Denken.

Gott ist in der Lehre Spinoza's die absolute Ursache, ohne welche die einzelnen Dinge weder sein noch gedacht werden können, aber die absolute Funktion, in der diese Verursachung sich vollzieht, kommt bei ihm nicht vor.

Er erkennt auch in Gott nur verschiedene Funktionen, die zwar alle aus dem absolut einheitlichen Wesen Gottes fließen und, jede in ihrer Art, das göttliche Wesen ganz ausdrücken, deren keine aber die absolute ist, weil jede andere ebenso wesentliche neben sich hat. Diese verschiedenen Funktionen sind die unendlichen Attribute Gottes, die alle gleich wesentlich und ewig sind, von denen hier aber nur die Ausdehnung und das Denken in Betracht kommen, weil die übrigen nicht definirbar sind und vom menschlichen Verstande nicht begriffen werden können. Sowohl Ausdehnung als Denken sind in Gott unendlich, aber keine dieser Funktionen ist absolut, weil eben beide es sein sollen, und darum auch ist Gott die Ursache der Ideenwelt nur, insofern er denkendes Wesen, und der Körperwelt nur, insofern er ausgedehntes Wesen ist. Spinoza erkennt also die absolute Funktion der Causalität nicht und kann sie nicht erkennen, weil sie ihm im menschlichen Denken (Wissen), in dem sie sich offenbart, latent bleibt.

Das menschliche Wissen ist nichts Anderes, als die ideale, nachschöpferische, Vollziehung der realen urschöpferischen Causalität, und es weiss die letztere nothwendig, so weit es in seinem aufsteigenden Gange vom Nichtwissen zum Wissen von sich selbst weiss.



Wenn wir nun die ursprüngliche Causalität nur nach ihren im menschlichen Wissen sich offenbarenden Momenten konstatiren als das was sie ist, das Urbild des im menschlichen Geiste erscheinenden Spiegelbildes, so ergiebt sich zunächst die Identität von Sein und Wissen. Das menschliche Wissen ist absolute Identität, die alles Unterschiedene aus sich und in sich durch Selbsteinschränkung ihres absoluten Wesens hervorbringt und in allem Unterschiede identisch mit sich selbst bleibt, d. h. es ist die absolute Funktion, die in seiner Voraussetzung, dem Sein, nothwendig dieselbe sein muss. Also das urschöpferische Sein ist absolute Identität und damit Wissen; wenn es aber anders, wenn Sein und Wissen verschiedene Funktionen wären, dann könnte das Sein nicht gewusst werden, und das Wissen könnte nicht wissen.

Gott also, das urschöpferische Sein, ist Wissen oder, was dasselbe sagt, absolutes Selbstsein, dessen Selbstunterscheidung die schöpferische Ursache der Einzelwesen ist, deren jedes ein Modus des absoluten Selbstseins, ein eingeschränktes Selbstsein, ist, und deren Inbegriff die Welt bildet, in der das Wesen Gottes sich selbst verwirklicht.

Gott also ist jedes einzelne Ding, und jedes einzelne Ding ist Gott in einer bestimmten Vereinzelung. Die einzelnen Dinge sind ewig, wie Gott, und die Schöpfung ist nicht ein einzelner Akt, sondern ein ewiges Leben, in dem die Vielheit keinen Augenblick ohne die schöpferische Einheit sein kann, und die schöpferische Einheit von Ewigkeit her die Vielheit ist.

Das in der Vielheit der Wesen vertretene Einzelleben, zu dem Gott sich selbst determinirt, kann nur eine Negation seines absoluten Lebens, muss aber auch eine Bejahung desselben, Bejahung mit einer Einschränkung, sein, denn Gott



kann nichts aus sich heraussetzen oder von sich ablösen, sondern er ist und lebt in Allem, was ist, und Alles ist und lebt in ihm.

Wenn wir nun der Negation und Affirmation des absoluten Lebens, durch welche das Einzelleben bedingt ist, näher treten, so zeigt sie sich zunächst in der Daseinsform. Das absolute, schöpferische, Leben ist schlechthin Insichsein; das kein Draussen hat, das Einzelleben ist nothwendige Beziehung auf anderes Einzelleben und muss dazu aus sich heraustreten, sich äussern, und diese Aeusserung ist die Körperlichkeit. Ohne diese kann ein Einzelnes als solches nicht sein, aber ebenso wenig ohne das innerliche Ansich, das sein Wesen als Modus des absoluten Lebens ausmacht. Die Körperlichkeit ist nicht an sich, sie ist nur eine Funktion des innerlichen Ansich, sie ist das nothwendige negative Moment des Einzellebens und hat das positive Element desselben, die schlechthin aus sich selbst fliessende Urkraft, zur unerlässlichen Voraussetzung.

Die negative Seite des Einzellebens zeigt sich ferner darin, dass es anderes Einzelleben nicht ist, sich von ihm unterscheidet, während das absolute Leben Alles selbst und nichts nicht ist; aber die positive Kehrseite ist, dass das Einzelleben sich selbst absolut von anderem Einzelleben unterscheidet, dass es in seinem Einzelleben absolut, ein Einziges ist, das schlechthin aus eigener Kraft ein bestimmtes Individuum darstellt. Das Einzelleben hat den absoluten Schöpfungsprocess zur Voraussetzung, aber der Schöpfungsprocess besteht eben darin, dass Gott sich selbst vereinzelt: er verneint sich damit als schöpferisches Leben, aber er bejaht zugleich sein absolutes Wesen als Einzelleben, in dem er nichts ist, als Individuum, und als solches wiederum das Absolute. Die Verneinung des Allebens, die Gott in



seiner schöpferischen Vereinzelung vollzieht, ist zugleich die Konstituierung der Selbständigkeit der Einzelwesen. Zwar können die Einzelwesen in ihrem Leben und Wirken nichts zum Ausdruck bringen, als das Wesen Gottes in einem bestimmten Masse, aber dieses lebt in ihnen schlechthin als ihre eigene Kraft, jedes Einzelleben ist ein neuer Centralpunkt des absoluten Lebens. Indem jedes Einzelleben schlechthin nur sich selbst vollzieht, bringt es damit immer zugleich das Wesen Gottes, so weit dieses sein eigenes Wesen bildet, zum nothwendigen Ausdruck, und darauf beruht die Gesetzmässigkeit, die jedem Einzelwesen und dem ganzen Naturverlauf inne wohnt. Darauf beruht auch die Wechselwirkung der einzelnen Dinge, indem zwar jedes nur sich selbst vollzieht, aber kraft seines eigenen Wesens zu allen andern Dingen in bestimmten Gleichheitsverhältnissen steht, durch die aus dem Wirken der einzelnen Dinge immer auch das Ganze, der Kosmos, resultirt.

Das Wirken des schöpferischen Allebens ist Wissen; Gottes Allwissenheit, die mit seiner Allmacht und Allgegenwart identisch ist, ist die Ursache von Allem was ist, und zwar nicht die äussere und vorübergehende, sondern die innewohnende und fortwährende Ursache, und alles Einzelne und was daraus erfolgt, ist in Gott als Gewusstes enthalten. Aber das Einzelleben als solches ist nothwendig unbewusst, denn in ihm creirt sich Gott zu einem selbständigen Leben, welches nicht Alleben, sondern absolute Bejahung eines Einzelnen in Unterscheidung von allem andern Einzelnen ist. Das schöpferische Alleben ist das Wesen des Wissens, das Einzelleben daher nothwendig unbewusst, die Daseinsweisen aber, in denen dieser Gegensatz zum Ausdruck kommt, sind: das absolute Insichsein für das Wissen und die Veräusserlichung oder Körperlichkeit für das Unbewusste. Daraus



ergiebt sich, dass für das Wissen von Einzelwesen, so weit sie überhaupt dazu befähigt sind, das Unbewusstsein nothwendige Voraussetzung, und das Wissen Aufhebung von Unbewusstsein ist. Das Wissen eines Einzelwesens kann nicht entstehen ohne seine unbewusste Körperlichkeit, denn ohne diese wäre es kein Einzelwesen, aber auch nicht aus derselben, denn das Wissen ist die schöpferische Urkraft, aus der das Unbewusste hervorgeht, der Grund kann aber nicht von dem Begründeten verursacht werden, sondern nur das Umgekehrte kann statt finden.

Das unbewusste Einzelleben ist der absolute schöpferische Wille, der sich zum Einzelwillen determinirt hat, und indem er diese Negation wieder aufhebt, bethätigt er sein ursprünglich schöpferisches Wesen von neuem im Wissen des Einzelwesens. Aber diese Wiedergeburt des Absoluten ist durchaus die That und das Leben des wissenden Einzelwesens, das die ihm selbst innewohnende Kraft des Absoluten als sein eigenes Wesen bethätigt, und hieraus ergiebt sich für das wissende Einzelwesen die nothwendige Folge, dass es in erster Linie durchaus individuelles Subjekt ist, d. h. ein Einzelwesen, das sich aus eigener Kraft zum absoluten Selbstsein und dadurch zur nachschöpferischen idealen Identität mit dem urschöpferischen Sein erhebt, so weit dazu das ihm kraft der Urschöpfung innewohnende Vermögen der Aufhebung des Unbewusstseins, das unausgesetzt die nothwendige Voraussetzung seines Wissens bildet, ausreicht.

Das menschliche Wissen ist also Funktion der absoluten Identität gleich dem göttlichen Wissen, aber es fällt nicht mit dem letzteren zusammen, sondern es ist durchaus eigenes Leben des einzelnen Menschen, der sich selbst darin nachschöpferisch als das Absolute bewährt und erkennt. So weit dieses Leben geht, so weit geht auch sein Wissen, und nichts



kann er wissen, als sich selbst vermöge des absoluten Selbstseins, zu dem er sich aus der Negation desselben im Unbewusstsein erhebt.

So gestaltet sich das Verhältniss des göttlichen und des menschlichen Wissens auf Grund der Erkenntniss, dass das Wissen die absolute schöpferische Funktion ist. Aber diese Erkenntniss hat bei Spinoza noch keine Stelle, und der Mangel dieser Erkenntniss ist es, der die wesentlichen Züge seiner Lehre von menschlichen und göttlichen Denken vollkommen erklärt.

Spinoza erkennt das Denken nicht als die absolute schöpferische Funktion, weil er es als solches nicht an der Stelle erkennt, an der es für den Menschen allein erkennbar ist, nämlich im menschlichen Denken; ihm ist der wissende Mensch noch nicht das Subjekt, das sich aller Objektivität voranstellt, und noch ferner liegt ihm die Erkenntniss, dass das Subjekt selbst das Absolute ist, der nachschöpferische Gott, der die Welt von neuem und für sich in idealer Nachbildung erbaut.

Der Schein, dem er unterliegt, beruht darauf, dass der menschliche Geist den Körper, und sein Wissen das Unbewusstsein zur Voraussetzung hat. Aber der menschliche Geist geht aus dem Körper nicht als Folge hervor, sondern als der Grund, der wiedergeborene Grund der Körperwelt, die er nachschöpferisch von neuem in idealer Nachbildung erzeugt und dadurch erkennt. Er geht aus dem Körper hervor nicht kraft körperlicher Causalität, sondern kraft seiner eigenen, durch Verneinung des Unbewusstseins, als causa sui. Die körperliche Causalität hat alle ihre Wirkungen nur innerhalb der Körperwelt, in äusserer Beziehung von Ding zu Ding, und verharret schlechthin im Unbewussten, unberührt vom Geiste; der menschliche Geist aber ist absolutes ideales



Insich und erlangt Wirkung nach aussen hin nur durch den Körper, seinen Körper, und nur im Einklang mit den Gesetzen der unbewussten natürlichen Causalität.

Derselbe Schein treibt den Materialismus zu dem Missverständniss, dass die körperliche Causalität die ursprüngliche und, weil sie dem menschlichen Bewusstsein vorausliegt, auch die Ursache desselben sei, woraus dann seine nothwendig erfolglosen Bemühungen fliessen, das Unbewusste als Ursache des Bewusstseins, d. h. den Grund als Wirkung des Begründeten zu verstehen.

Spinoza konnte dem Materialismus nicht verfallen; davor schützte ihn seine tiefere Auffassung vom Wesen des Geistes und schon die auf cartesianischem Boden gewachsene Einsicht, dass die Funktion des Körpers, die äussere Beziehung auf Anderes, und die Funktion des Geistes, die innere Beziehung auf sich selbst, grundverschiedene Funktionen seien.

Für ihn konnte weder der Körper die Ursache des Geistes, noch der Geist die Ursache des Körpers sein, und so ergab sich ihm das bereits dargestellte Nebeneinander von Körper und Geist als grundverschiedener Funktionen eines und desselben Wesens, und es ergab sich ferner, dass dieses Nebeneinander der beiden Funktionen, deren keine die andere hervorbringen konnte, ursprünglich im Sein gegründet sein musste. Die Realität und das Denken sind somit uranfänglich von gleichem Range, und das Denken vermag nichts, als das vorhandene Sein ideell für sich zu bejahen.

Es kommt aber noch ein ferneres Moment hinzu, das den Begriff des Denkens bei Spinoza erst vollendet, das der Identität des Denkens mit seinem Gegenstande. Dieses Moment schöpft Spinoza eben so wie die Innerlichkeit des



Denkens aus dem Wesen des Geistes, aber nicht aus einer klaren Erkenntniss der Funktion desselben, sondern aus einer von innerem Triebe inspirirten Intuition.

Das Wissen ist die absolute Funktion und darum Identität mit dem Sein. Diese Wahrheit wird von Spinoza nicht erkannt, aber sie lebt in seinem Geiste und findet bei ihm Ausdruck in zwei Axiomen:

Eth. P. I. ax V.

„Dinge, die nichts miteinander gemein haben, können auch nicht wechselseitig durch einander erkannt werden, oder der Begriff des einen schliesst nicht den des andern in sich.“

und ax VI.

„Die wahre Idee muss mit ihrem Ideal übereinstimmen.“

Wenn er nun auch, weil er das Wissen nicht als die absolute schöpferische Funktion erkennt, nicht zu dem Schlusse gelangen kann, dass Denken und Sein ein und dasselbe sind, so setzt er doch beide in eine ursprüngliche unauflösliche Zusammengehörigkeit und nothwendige Uebereinstimmung mit einander. Das Sein ist an sich Denken und hat in der Idee immer auch nur sich selbst. Alles Sein oder Leben vollzieht sich nothwendig in den zwei untrennbaren Funktionen von Ausdehnung und Denken, Körper und Geist, aber beide sind ein und dasselbe Wesen, und die Idee nichts anderes, als der gewusste Körper oder vielmehr ein Sichselbstbejahendes, das sich zugleich als Körper und als Idee des Körpers weiss. Alle einzelnen Dinge sind beseelt und wissen dadurch sich selbst; die Idee jedes einzelnen Dinges ist seine gewusste Realität und daher in demselben Grade vollkommen und mehr Realität enthaltend im Vergleich mit anderen, als ihr



Gegenstand, der Körper, vollkommener ist und mehr Realität enthält als andere Körper.\*)

Hier nun erhebt sich von neuem die Frage, wie der menschliche Geist, der doch nur die daseiende Idee eines einzelnen, determinirten, Wesens ist, von Gott als der schöpferischen Ursache dieser und aller übrigen einzelnen Ideen wissen könne.

Es ist auch wieder ein aus dem, zwar nicht erkannten aber gefühlten, Wesen des Wissens, geschöpftes Axiom, das die Lücke der Erkenntniss ausfüllt, das Axiom IV. P. I. der Ethik:

„Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und schliesst dieselbe in sich.“

Das Axiom ist vollkommen wahr: das menschliche Wissen erkennt die einzelnen Dinge nur, insofern es, als nachschöpferische Ursache, sie hervorbringt. Diese Verursachung ist selbst und allein die Erkenntniss der einzelnen Dinge, und auf keine andere Weise können sie erkannt werden. Aber diese subjektive nachschöpferische Causalität ist in Spinoza's Bewusstsein vollkommen latent, er schaut unmittelbar die urschöpferische Ursache und die einzelnen Dinge als ihre Wirkungen an in einer Erkenntniss, die durchaus intuitiv und objektiv ist.

Diese Erkenntniss ist nichts anderes, als die Uebersetzung des menschlichen Wesens in das absolute Wesen, und, wie einerseits aus dem letzteren der Mensch als ein Modus des Absoluten begriffen wird, kann andererseits das Absolute, Gott, auch nur aus dem Modus, nämlich als die ursprüngliche absolute Form des Modus, erkannt werden. Die Erkenntniss

---

\*) Eth. P. II. prop. 13. dem. cor. schol.



Gottes hat also an der Erkenntniss des Menschen eine Grenze. Spinoza's Gott ist demnach der der Schranken der Modalität enthobene Mensch, er ist, wie der Mensch, Ausdehnung und Denken neben einander, aber in unendlicher Weise.

Hieraus ergibt sich, dass bei Spinoza die Erkenntniss der absoluten Causalität keine vollkommene sein kann, denn eine solche ist nur möglich, wenn das Denken als die alleinige Form der schöpferischen Causalität erkannt wird. Es zeigt sich dies auch deutlich darin, dass es bei Spinoza an einer Erkenntniss des Prozesses, durch welchen die einzelnen Dinge aus Gott hervorgehen, von ihm geschaffen werden, gänzlich mangelt. Es wird vielmehr die Negativität, der die einzelnen Dinge im Verhältniss zu einander unterliegen, statt als Folge einer Schöpfung begriffen zu werden, in das ursprüngliche Wesen Gottes hineingetragen. Gott ist nach Spinoza die Ursache der Idee eines einzelnen Dinges, also auch des nothwendig mit seiner Idee übereinstimmenden einzelnen Dinges selbst, nicht insofern er unendlich, sondern insofern er durch die Idee eines andern einzelnen Dinges afficirt ist, dessen Ursache er gleichfalls ist, insofern er durch eine andere dritte afficirt ist und so in's Unendliche fort.\*) Hier ist offenbar die Wirkung schon in die Ursache hineingelegt. Gott als die Ursache kann nicht afficirt werden, denn er hat kein Draussen, sondern nur in seiner Wirkung, den einzelnen Dingen, die allerdings ein Draussen haben und dem Afficirtwerden nothwendig unterliegen. Dazu müssen die Dinge aber bereits da sein, und dieses ihr Dasein kann nur aus einem Akte der unendlichen Ursache, die sich selbst in ihnen verendlicht, begriffen, und dieser Akt selbst nur, wie bereits ausgeführt worden, als eine Selbsteinschränkung des absoluten

---

\*) Eth. P. II. prop. IX.



Wissens zum Unbewusstsein der einzelnen Dinge gedacht werden.

Es ist also an die Erkenntniss, dass der Geist der Schöpfer der unbewussten Körperwelt ist, nicht nur die Erkenntniss des menschlichen Geistes, der aus dem Unbewussten wiederum als Schöpfer hervorgeht, geknüpft, sondern auch die der göttlichen urschöpferischen Causalität. Spinoza aber kann weder der einen noch der andern vollkommen gerecht werden, weil er dem Geiste und dem Körper von vornherein eine Parallelstellung giebt und somit weder den Geist als die absolute Schöpferkraft, noch die Körperwelt als das schlechthin Unbewusste erkennt. Hiernach muss sich nun auch seine Auffassung von dem Verhältniss des göttlichen und des menschlichen Denkens zu einander gestalten. Er kann dieses Verhältnisse nicht so fassen, dass das göttliche Denken erst in das Unbewusste übergeht, um aus diesem als eine neue selbsteigene Kraft im menschlichen Denken wieder zu erstehen, sondern das menschliche und das göttliche Denken stehen bei ihm in einem unvermittelten Causalitätsverhältnisse, das göttliche Denken ist die unmittelbare Ursache des menschlichen, und beide fallen vollkommen zusammen. Wohl ist die Idee, die das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ein Lebendiges, das sich selbst bejaht, aber diese Eigenschaft theilt sie mit jedem Dinge, denn jedes derselben drückt die Natur und das Wesen Gottes in einer gewissen und begrenzten Daseinsweise aus, jedes derselben ist die Potenz Gottes, welche die Ursache aller Dinge, in einer gewissen und begrenzten Weise, jedes ist ein Wirkendes, wie Gott selbst; was Gott schafft, ist sein eigenes Leben.\*) Daraus folgt, dass das Denken Gottes, kraft dessen er die Ursache

---

\*) Eth. P. I. prop. 36. dem.



des menschlichen Geistes ist oder die Idee desselben hat, unmittelbar auch die Ursache des menschlichen Denkens und damit identisch ist.

Spinoza drückt dies mit grösster Entschiedenheit, wie folgt, aus:\*)

„Es folgt, dass der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Intellectes Gottes ist. Wenn wir daher sagen, dass der menschliche Geist dies oder jenes auffasst, sagen wir nichts anderes, als dass Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird oder das Wesen des menschlichen Geistes bildet, diese oder jene Idee hat; und wenn wir sagen, Gott habe diese oder jene Idee nicht nur, insofern er die Natur des menschlichen Geistes bildet, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geiste die Idee einer andern Sache hat, dann sagen wir, dass der menschliche Geist theilweise oder inadäquat auffasst.“

Hiernach ist also das göttliche Denken nicht insofern es unendlich ist, die Ursache des menschlichen Denkens, sondern insofern es nur den menschlichen Geist in sich schliesst, also in ihm sich vereinzelt. Allein das Wesen des Geistes ist seine Allgemeinheit und als Geist kann er sich nicht vereinzeln; indem er sich vereinzelt, schliesst dies insoweit nothwendig eine Verneinung seiner Allgemeinheit und damit Creirung des Unbewussten in sich, in dem er in einer neuen, eingeschränkten aber selbständigen, Daseinsweise, der Körperlichkeit, sich verwirklicht. Die Einzelwesen können daher aus Gott nur als unbewusst hervorgehen, und darin eben liegt ihre Eigenheit, dass sie, obwohl ihre Kraft lediglich

---

\*) Eth. P. II. prop. 11. coroll.



die ihnen innewohnende Kraft des schöpferischen Geistes ist, doch eine neue Form der Causalität, die der unbewussten Natur, bilden, in der sie sich nur als Einzelwesen und das, was ihr eigenes Wesen als Einzelwesen ausmacht, bethätigen. Folgeweise ist auch der menschliche Geist ein Einzelwesen, das erst dadurch Geist ist, dass es sein Unbewusstsein aufhebt und aus eigener Kraft, so weit solche durch den urschöpferischen Akt in ihm begründet ist, die Funktion des Allgemeinen, des Geistes, nachschöpferisch vollzieht; keinesweges aber fällt diese nachschöpferische Funktion des Menschen mit der urschöpferischen Gottes in Eins zusammen. Bei Spinoza ist dies anders, weil nach ihm der Geist sich als solcher vereinzelt, wie er es auch aus dem Grunde nothwendig denken muss, weil nach ihm das Einzelne von vornherein als beseelter Körper aus der göttlichen Schöpfung hervorgeht; die Folge davon aber ist, dass das schöpferische Denken Gottes, insofern es nur den einzelnen menschlichen Geist in sich schliesst, unmittelbar Eins ist mit dem menschlichen Denken und keinen Raum für die eigene nachschöpferische Causalität des Menschengeistes übrig lässt.

Hier schliesst sich nun auch das System Spinoza's vollkommen zusammen und liefert damit die Begründung des Satzes, dass die Erkenntniss der Wirkung von der Erkenntniss der Ursache abhängt und dieselbe in sich schliesst. Was Gott denkt, insofern er nur das Wesen eines bestimmten einzelnen Menschengeistes ausmacht, das ist nothwendig im Denken eben dieses einzelnen Menschengeistes; Gott aber hat, sofern er auch nur den einzelnen Menscheng Geist bildet, die Idee seiner selbst als der Ursache desselben, mithin ist diese Idee nothwendig in jedem einzelnen Menscheng Geiste.\*)

---

\*) Eth. P. II. prop. 45. dem. schol. — Eth. P. V. prop. 22. dem.



An dieser Stelle zeigt der Spinozismus bereits den Keim des nachfolgenden philosophischen Denkens: dieses wird die Erkenntniss der selbständigen, subjektiven, Causalität des menschlichen Geistes erstreben und dabei in zwei Richtungen auseinandergehen, deren eine für den Menscheng Geist selbst die Dignität des Absoluten gewinnen, die andere ihn vom Absoluten befreien und nur seiner Individualität Rechnung tragen will. Hieran schliesst sich noch eine, besonders von der Naturwissenschaft gepflegte Denkweise, die darin über den Spinozismus hinausgeht, dass sie das unbewusste Leben und die selbständige Causalität der Natur zum Gegenstande einer in sich abgeschlossenen Erkenntniss macht. Darin ist diese Denkweise auch vollberechtigt, wenn sie aber so weit geht, für die Natur den Primat vor dem Geiste in Anspruch zu nehmen, und gänzlich verkennt, dass die Natur des Geistes Kind ist, so versteht sie weder den Geist noch die Natur und tritt weit hinter Spinoza zurück.

Die spätere Entwicklung des Denkens zeigt in verschiedenen Richtungen grosse Fortschritte, aber auch Einseitigkeiten, von denen Spinoza frei ist; an Universalität des Denkens wird er von keinem Späteren übertroffen oder auch nur erreicht.

### c. Die adäquate und die inadäquate Idee.

Spinoza's Begriff der adäquaten und der inadäquaten Ideen ergibt sich bei ihm von selbst aus dem Verhältniss des göttlichen und des menschlichen Geistes.

Gottes Denken umfasst die Ideen aller einzelnen Dinge und ihrer Beziehungen zu einander, es deckt sich vollkommen mit dem Sein, in Gott sind also alle Ideen vollkommen, adäquat, wahr, der menschliche Geist aber ist nur die Idee eines Einzelwesens, eines Körpers, der seinen Gegenstand



bildet. Der einzelne Körper wird von anderen, die ausser ihm sind, begrenzt, bestimmt, afficirt, und zwar in jedem Augenblicke und mit absoluter Nothwendigkeit, so dass der Mensch seinen eigenen Körper und damit sich selbst nur erkennt, wie er afficirt wird, nicht aber, wie er an sich ist. Seinen Körper, wie er an sich ist, kann er ausserdem deshalb nicht erkennen, weil derselbe aus vielen andern Körpern besteht, die Individuen für sich sind und nur in ihrer übereinstimmenden Gesamtwirkung den individuellen menschlichen Körper bilden, der auch nur in dieser Totalität und nicht nach seinen individuellen Theilen den Gegenstand des menschlichen Geistes ausmacht. Der menschliche Geist hat auch von den äussern Körpern, die seinen Körper afficiren, unmittelbar und an sich keine Erkenntniss, sondern nur wenn und insofern sie seinen Körper afficiren; unter der letzteren Voraussetzung aber hat er nicht nur von seiner eigenen Affektion eine Idee, sondern auch von dem afficirenden Körper selbst und zwar nach dem Axiom, dass die Erkenntniss der Wirkung von der Erkenntniss der Ursache abhängt und dieselbe in sich schliesst. \*) Indessen auch den äusseren afficirenden Körper erkennt er nicht, wie er an sich ist, sondern nur danach, wie er von ihm ganz oder auch nur an einzelnen Theilen oder mit einzelnen Theilen afficirt wird.

Weil nun in allen diesen Verhältnissen der eigene Körper des Menschen nur theilweise die Ursache bildet, theilweise aber von andern Körpern bestimmt wird, so alteriren sich beide gegenseitig, und folgeweise können auch die entsprechenden Ideen nur in dieser unvollkommenen Weise sie enthalten und demnach auch dem menschlichen Geiste die Idee seiner selbst liefern.

---

\*) Eth. P. II. prop. 16. dem.



Diese Ideen — es sind darunter die sinnlichen Wahrnehmungen, Einzel-Vorstellungen und die empirischen Begriffe befasst — sind unvollkommen, inadäquat; sie sind verstümmelt und verworren, sind „gleichsam Folgen ohne Prämissen“ und, so lange der menschliche Geist nur in so weit erkennt, hat er weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äusseren Körpern eine adäquate Erkenntniss. \*)

Die inadäquaten Ideen sind unvollkommen, aber sie sind darum nicht falsch. Eine positiv falsche Idee kann es überhaupt nicht geben, denn eine solche kann in Gott nicht sein, ausserhalb Gottes aber kann etwas weder sein noch gedacht werden. Der Mangel der inadäquaten Idee ist also etwas rein Negatives, und nur dadurch, dass sie die adäquate Erkenntniss nicht in sich schliesst, wird sie Quelle des Irrthums. Wenn wir — dies ist ein von Spinoza bevorzugtes Beispiel — die Sonne anschauen, stellen wir sie uns in einer Entfernung von etwa zweihundert Fuss vor; der Irrthum beruht aber nicht in dieser Vorstellung als solcher, sondern darin, dass wir während der Vorstellung den wahren Abstand der Sonne und die Ursache unserer davon abweichenden Vorstellung nicht wissen. Denn, wenn wir auch später den wahren Abstand erkennen, stellen wir nichts desto weniger die Sonne in der gleichen Nähe wie früher vor, denn nicht deshalb stellen wir die Sonne nahe vor, weil wir die wahre Entfernung nicht kennen, sondern deshalb, weil wir sie gemäss der Affektion unseres Körpers, die wir von ihr erfahren, so vorstellen. Alle Ideen sind in Gott, die inadäquaten erfolgen mit derselben Nothwendigkeit, wie die adäquaten, und sind nur, auf den einzelnen Menscheng Geist bezogen, inadäquat, in Beziehung auf Gott aber adäquat. \*\*)

---

\*) Eth. P. II. prop. 28. dem. prop. 29. dem. coroll.

\*\*) Eth. P. II. prop. 33. dem. prop. 35. dem. schol.



Der Charakter der inadäquaten Ideen bringt es mit sich, dass wir alles Einzelne, wie es in Raum und Zeit, mit Beziehung auf einen bestimmten Ort und eine gewisse Dauer, sich uns darstellt, uns selbst mit eingeschlossen, nur inadäquat erkennen können. Doch damit kommen die Dinge auch nur von ihrer einen Seite zum Ausdruck, nämlich bloss in in ihrer Unterschiedenheit und in ihrer anscheinenden Zufälligkeit und Vergänglichkeit; andererseits aber sind sie auch insofern alle gleich, als sie Modi gewisser Attribute Gottes und in einer nothwendigen und ewigen Weise im Wesen Gottes begründet sind. Das solchergestalt Allen Gemeinsame, das auf gleiche Weise in jedem, sowohl im Ganzen als in den Theilen, ist, kann nur adäquat erkannt werden, denn es gehört nicht dem Wesen des Einzelnen als solchem an, unterliegt also nicht der Causalität in Raum und Zeit, aus der die inadäquaten Ideen hervorgehen, und es wird auch vom Menschen adäquat erkannt, denn diese Erkenntniss ist in Gott adäquat auch insofern er nur das Wesen des einzelnen Menschengeistes bildet, weil Gott die Idee dieses Gemeinsamen in Beziehung auf jedes einzelne Ding hat; und somit ist diese Erkenntniss nothwendig im menschlichen Geiste, und darin ebenso adäquat, wie sie in Gott, insofern er nur das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, adäquat ist. Der Mensch erkennt also das Gemeinsame in den Dingen und damit die Attribute und durch diese das Wesen Gottes, die Dinge selbst aber von der Seite ihrer Nothwendigkeit und Ewigkeit; diese Ideen sind auch nothwendig adäquat, und alle, die daraus folgen, sind ebenfalls adäquat. \*)

Diese Art der Erkenntniss — sie umfasst die allgemeinen oder reinen Begriffe — nennt Spinoza im Unterschiede von

---

\*) Eth. P. II. prop. 37. prop. 38. dem. coroll. prop. 39. prop. 40. dem schol. I u. II. prop. 44. prop. 45. dem. scholl.



der inadäquaten Erkenntniss, der Erkenntniss der ersten Gattung (Meinung oder Vorstellung), die Erkenntniss der zweiten Gattung oder die Vernunft.

Ausserdem kennt Spinoza noch eine dritte Gattung der Erkenntniss, das intuitive Wissen. Dieses schreitet von der adäquaten Idee des formalen Wesens gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge vor. In Gott ist nothwendig eine Idee, die das Wesen dieses oder jenes bestimmten Körpers in der Form der Ewigkeit ausdrückt, denn er ist nicht nur die Ursache des Daseins, sondern auch des Wesens desselben, und dieses kann nur durch sein eigenes nothwendiges und ewiges Wesen begriffen werden. Diese Idee aber, die Gott hat, insofern er nur das Wesen des einzelnen menschlichen Geistes bildet, ist nothwendig im menschlichen Geiste; der Mensch also erkennt sich und den Körper als ewig und weiss damit, dass er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. \*)

Jede Idee, die in uns adäquat und vollkommen ist, ist wahr, denn sie ist in Gott adäquat und vollkommen, kommt also mit ihrem Ideat, dem Sein, schlechthin überein. Wir haben auch die Gewissheit davon und können, wenn wir eine wahre Idee haben, an ihrer Wahrheit nicht zweifeln, denn unser Geist ist ein Theil des göttlichen Geistes, und, was in Gott gewiss ist, insofern er nur das Wesen des menschlichen Geistes bildet, ist auch gewiss im menschlichen Geiste.

Die Wahrheit ist die Norm ihrer selbst. „Eine wahre Idee haben heisst nichts anderes, als vollkommen erkennen; und niemand wahrlich kann daran zweifeln, wenn er nicht glaubt, dass die Idee etwas Stummes sei, wie ein Bild an

---

\*) Eth. P. V. prop. 22. prop. 23. dem schol. prop. 29. dem. prop. 30. dem.



der Wand, nicht aber eine Weise des Denkens, nämlich das Erkennen selbst. Wer aber kann wissen, dass er eine Sache erkennt, wenn er sie nicht zuvor erkennt, d. h. wer kann wissen, dass er einer Sache gewiss ist, wenn er nicht zuvor ihrer gewiss ist? Welche Norm der Wahrheit könnte es geben, die deutlicher und gewisser wäre, als die wahre Idee selbst? Wahrlich, wie das Licht sich selbst und das Dunkel offenbar macht, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen.“ „Die Augen des Geistes, womit er die Dinge sieht und beobachtet, sind selbst die Beweise.“\*)

Die inadäquaten und die adäquaten Ideen bilden im menschlichen Geiste zwei verschiedene Sphären, die sich wie Endlichkeit und Unendlichkeit verhalten, „der menschliche Geist hat weder von sich, noch von seinem Körper, noch von den äusseren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntniss, so oft er die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur auffasst, d. h. so oft er äusserlich, wie ihm die Dinge nämlich zufällig aufstossen, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten; nicht aber, so oft er innerlich, dadurch nämlich, dass er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, ihre Uebereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze zu erkennen. Denn so oft er auf diese oder jene Weise innerlich disponirt wird, betrachtet er die Dinge deutlich und bestimmt.“\*\*)

„Die Dinge werden von uns auf zwei Weisen als wirkliche begriffen, entweder insofern wir sie als in Rücksicht auf eine gewisse Zeit und einen bestimmten Ort daseiend, oder insofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Die aber auf diese zweite Art als wahr oder real begriffen werden,

---

\*) Eth. P. II. prop. 24. dem. prop. 43. dem. schol. P. V. prop. 23. schol.

\*\*) Eth. P. II. prop. 29. schol.



diese begreifen wir unter dem Zeichen der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) und deren Ideen schliessen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich.\*)"

Die Kräfte der inadäquaten und der adäquaten Erkenntniss liegen im menschlichen Geiste nebeneinander und gehören beide nothwendig zu seinem Wesen; welche von ihnen überhaupt oder im einzelnen Falle überwiegt, das hängt theils von dem Wesen des einzelnen Menschen, theils von den äussern Umständen ab. Das Gesetz ihrer Bewegung ist ausgesprochen Eth. P. V. im ersten Axiom:

„Wenn in demselben Subjekte zwei entgegengesetzte Thätigkeiten erregt werden, so muss nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung eintreten, bis sie aufhören entgegengesetzt zu sein.“

Wenn wir nun wiederum auf die subjektive Bewegung des Geistes, als die eigentliche Quelle dieser Lehre Spinoza's von den inadäquaten und adäquaten Ideen zurückgehen, so werden wir nicht nur erkennen, was in ihr wahr, sondern auch, worin über sie hinauszugehen ist.

Das menschliche Wissen ist durchaus Verneinung einer Verneinung, vermöge deren es vom Begründeten zum Grunde übergeht und, indem es sich selbst nachschöpferisch als Grund bethätigt, dadurch sich selbst und das Sein erkennt; es ist jederzeit zugleich ein Unbewusstes, das sich zum Wissen erhebt, ein Einzelnes, das sich als Allwesen bethätigt, ein Subjekt, das sich nachschöpferisch objektivirt; und voran steht in diesem Prozesse, obwohl seine Momente alle zugleich sind, immer das mit einer Negation behaftete: das Unbewusste, das Einzelne, das Subjekt. Das menschliche Wissen hat also nothwendig zwei Seiten: in erster Linie das Un-

---

\*) Eth. P. V. prop. 29. schol.



bewusstsein, in zweiter das Wissen, und dies kommt innerhalb des Wissens selbst durchweg zum Ausdruck, vornehmlich aber darin, dass es jederzeit in erster Linie weiss, was es wissen muss, nämlich, was es gemäss seiner im Unbewussten liegenden Bestimmtheit hervorbringt, und erst in zweiter Linie weiss, was es wissen will, nämlich das, was es frei aus sich hervorbringt. Das erstere Wissen enthält nichts vom Wesen des Wissens selbst, es liefert nur das Einzelne, Unterschiedene, Unbewusste, und das Wissen erfährt aus ihm nicht, dass es selbst die Ursache dieses Einzelnen ist; das zweite Wissen dagegen, das die Gebundenheit des ersten verneint, hat sich selbst zum Inhalte, das absolute Selbst, das rein aus sich und in sich das Einzelne hervorbringt, in allem Unterschiede identisch mit sich selbst bleibt und damit das Sein von der Seite seiner Einheit und Allgemeinheit erkennt; der Inhalt des ersten Wissens ist zufällig und endlich in Raum und Zeit; der Inhalt des zweiten ist nothwendig und ewig.

Man sieht leicht, dass dem ersten Wissen die Sphäre der inadäquaten Ideen, dem zweiten die Sphäre der adäquaten Ideen bei Spinoza entspricht.

Aber man sieht auch, dass schon das erste Wissen keinesweges eine Zwittergeburt aus verschiedenen Ursachen, sondern ganz und gar eine Schöpfung des Absoluten ist nach Daten, die ihm aus dem Unbewussten zufließen durch sinnliche Organe, welche selbstlos, objektiv, die Eindrücke von aussen aufnehmen. Das Wissen selbst steht von seinem Beginn an nicht innerhalb der allein dem Unbewussten angehörigen Causalität von Ding zu Ding, sondern ihm ist von vornherein eigen, dass die Dinge, die sein Körper ausser sich hat, in ihm sind als seine eigenen Geschöpfe. So ist also im menschlichen Geiste die sinnliche Wahrnehmung keineswegs mangel-



haft oder vorworren, sondern eine wahrhafte Offenbarung des Geistes, die ihm, weil er nur nachschöpferisch, durchaus nothwendig ist. Diese Offenbarung ist allerdings eine einseitige, aber auch die des zweiten Wissens, obwohl eine höhere, ist in ihrer reinen Abstraktion einseitig und gelangt zu ihrer wahren Bedeutung nur, indem sie den Inhalt des ersten Wissens in sich aufnimmt und aus sich reproducirt, wodurch sie die dem Unterschiedenen innewohnende Identität erkennt. Das erste und das zweite Wissen sind also nothwendige Stufen der menschlichen Erkenntniss, von denen sie der ersten gar nicht entrathen kann, der zweiten aber dann nicht, wenn sie menschliche Erkenntniss bleiben und nicht zur thierischen herabsinken will. Beide Erkenntnissweisen liegen auch nicht neben einander, wie es bei Spinoza analog dem Nebeneinander von Körper und Geist der Fall ist, sondern wie zuerst das Wissen des Geistes als die schöpferische Macht des Grundes aus dem Begründeten, dem Unbewusstsein des Körpers, hervorgeht, so erhebt sich auch das zweite Wissen über dem ersten, um dessen Nichtwissen in sich aufzuheben, um es aus seinem Grunde zu erkennen, und dies ist eine unendliche Kraft, die sich rein aus sich selbst bewegt, mit der Urkraft des Seins identisch ist, aber dem Menschen auch als seine eigene angehört.

#### d. Der Wille und die Freiheit.

Unter Willen versteht Spinoza nur den Erkenntnisswillen, die sich selbst bejahende Idee, die von Natur früher ist, als ihre Modifikationen, die Affekte, aus denen die Handlungen folgen.\*) Es ist einer der grössten Gedanken Spinoza's,

---

\*) Eth. P. II. ax. 3. prop. 11. dem. prop. 48. schol.



dass die Erkenntniss Wille, und der Wille mit der Erkenntniss identisch ist. Mit diesem Gedanken vernichtet er den leeren Willen, der sein Motiv nicht in sich selbst hat und darin gerade seine Freiheit findet, eine unmögliche Freiheit, die alle Motive ausser sich hat und in sich selbst gar keins.

Der Wille ist Selbstbejahung, und Selbstbejahung ist auch die Erkenntniss. Aus dem Willen folgt die Erkenntniss, und die Erkenntniss ist sich des Willens bewusst. Beide schliessen die Identität des Seienden mit sich selbst in sich, und der Wille besagt, dass diese Identität eine lebendige Kraft ist. Das Leben der Natur, die körperliche Beziehung der einzelnen Dinge auf einander, in der sie von Anderem bestimmt werden und Anderes bestimmen, kann nur als eine Folge ihres mit sich selbst identischen Seins gedacht werden; die Dinge müssen erst (d. h. nicht der Zeit, sondern der Causalität nach) an sich sein, ehe sie in Beziehung auf einander sein können; und dieses Ansich, diese Identität der Dinge mit sich selbst, muss auch in der natürlichen Causalität schlechthin fortdauern und sie causal durchdringen; alle Veränderung kann nur die modificirte, in bestimmter Weise sich selbst setzende Identität sein. Diese Identität aber kann kein ruhendes lebloses Ansich sein, denn dann könnte auch das Leben der Natur nicht aus ihr hervorgehen, mithin ist auch das Sein an sich, die Identität des Seienden mit sich selbst, Leben, sich selbst bejahendes Leben, Wille.

Wenn aber auch jedes einzelne Ding Wille ist, so ist es darum noch nicht Erkenntniss. Der Wille, der nur ein Einzelwesen im Unterschiede von andern Einzelwesen bejaht, der Wille der relativen Identität, ist durchaus Unbewusstsein. Wissen ist nur der absolute, schöpferische Wille, die absolute Identität, aus der die relative, der Einzelwille,



hervorgeht. Der Mensch ist zuerst Einzelwille und darum Unbewusstsein, und nur insofern sein Wille diese Negation wiederum verneint und sich in seiner Urfunktion, dem absoluten Willen, nachschöpferisch bethätigt, ist er Erkenntniss. Dies ist das Wesen der menschlichen Erkenntniss, dass für sie die einzelnen Dinge nur da sind, insofern sie dieselben nachschöpferisch hervorbringt, und dass ihr in diesem nachschöpferischen Prozesse, so weit er sich erstreckt, zugleich der urschöpferische offenbar wird. Es ist daher das Wesen der Vernunft, die einzelnen Dinge, die relativen Identitäten, nicht als absolute, sondern als hervorgegangen oder vielmehr beständig hervorgehend aus der absoluten Identität zu betrachten, und, wenn sie davon abweicht, so geht dies nur daraus hervor, dass sie sich selbst nicht kennt, und ihre Produkte sich ihr verselbständigen und zu fixen Ideen werden, z. B. zu Atomen.

Die Erkenntniss ist das Vermögen der absoluten Identität, und die absolute Identität ist lebendiges Selbstsein, schöpferischer Wille.

Bei Spinoza muss die Lehre vom Willen in einer andern Gestalt erscheinen, weil er das Wissen nicht als die schöpferische Funktion kennt und folgeweise auch nicht den absoluten Willen, der sich in dieser offenbart. Ihm ist das menschliche Denken bloss die Funktion eines Einzelwesens, das sich selbst bejaht, als seiend bejaht. Der Wille oder Intellekt — beides ist dasselbe —, der diese Bejahung vollzieht, konstatirt damit nur bereits vorhandenes Sein, und zwar in einem bestimmten einzelnen Gegenstande, der sowohl innerlich durch Gott, als äusserlich durch die andern einzelnen Dinge determinirt ist. Weil Spinoza nun in dieser Weise den Begriff des Willens beschränkt, so muss er Gott den Willen absprechen. Wille oder Intellekt gehört zur natura



naturata, nicht zur natura naturans; der Wille oder Intellekt hat das Sein zur Voraussetzung oder ist mit ihm zugleich, Gott aber ist die Ursache des Seins und der Causalität nach früher, als die einzelnen Dinge.\*) Gott denkt nicht, was ist, sondern was Gott denkt, das ist.

Der Wille ist bei Spinoza nothwendig unfrei, denn sein Gegenstand, mit dem er identisch, ist innerlich und äusserlich bestimmt. Die Freiheit dagegen ist absolute Selbstbestimmung, schöpferische Ursache, die ihre Gegenstände nicht vorfindet sondern hervorbringt, causa sui. Mithin ist Gott allein frei, aber der Wille ist nicht Freiheit, und die Freiheit ist nicht Wille.

Hier tritt zum ersten Male in der Geschichte des Denkens der wahre Begriff der Freiheit auf, demzufolge sie nicht ein inhaltloses, leeres, Vermögen der Wahl sondern der absolute Inhalt, die schöpferische Selbstbejahung, ist. Die letztere ist frei, weil sie nichts ausser sich hat, wovon sie bestimmt oder gezwungen würde, das Einzelne aber ist unfrei, weil es Anderes ausser sich hat und in der nothwendigen Beziehung auf dasselbe einer Bestimmung unterliegt, die nicht von ihm allein ausgeht.

Diese Begriffe müssen einer Untersuchung über das Wesen der Freiheit zu Grunde gelegt werden, eine solche ergiebt aber, dass der Wille im Wissen nicht Einzelwille sondern absoluter, schöpferischer, Wille, dass mithin das Wissen die absolute Causalität und als solche sowohl Wille als Freiheit ist. Der Einzelwille als solcher ist unfrei, aber auch unbewusst, das Wissen dagegen ist absoluter Wille und darum frei.

---

\*) Eth. P. I. prop. 17. coroll. 2. schol. prop. 22. dem. coroll. 1 u. 2. P. II. prop. 48. dem. schol. prop. 49. dem. coroll. schol.



Der Schein, der sich hiergegen erhebt, geht hervor aus dem Wesen der menschlichen Freiheit.

Das Wissen des Menschen ist Verneinung seines Unbewusstseins, mithin auch seine Freiheit Verneinung der Unfreiheit, und der absolute Wille, vermöge dessen er weiss, Verneinung seines Einzelwillens. Dies ist ein lebendiger Prozess, in welchem der unbewusste Einzelwille immer voransteht, der absolute Wille aber sich ihm entgegensetzt und diesen Gegensatz auch aufhebt, indem er das ihm als seiend voranstehende Einzelne nachschöpferisch hervorbringt und dadurch von ihm weiss. Es gehört also allerdings zum Wesen des menschlichen Erkenntniswillens, dass er nur bejaht, was ist, was er vorfindet, aber er findet das Sein nur vor, weil und insofern er es von neuem erschafft, sich selbst als das Absolute nachschöpferisch bethätigt.

Auch das menschliche Wissen ist schlechthin Freiheit, denn es ist der absolute Wille, der Alles selbst ist und in sich hat, für den es kein Anderes, kein Draussen, giebt, das ihn bestimmen oder zwingen könnte. Diese Freiheit hat allerdings andererseits in sich selbst ein negatives Element, aber weil sie es in sich selbst hat, weil es auf ihrer Selbstbestimmung beruht, ist sie darum nicht weniger Freiheit. Dieses negative Element in der menschlichen Freiheit besteht darin, dass sie nicht die urschöpferische, sondern die nachschöpferische Freiheit ist. Sie muss also, ihrem eigenen Wesen nach, zuerst ihre Voraussetzung, das Unbewusste und Einzelne, darstellen, ehe sie sich selbst als den nachschöpferischen Grund begreifen kann, sie muss zuerst die Natur gemäss den aus dem Unbewussten durch die Sinnlichkeit ihr zufließenden Daten bilden und kann dann erst durch eine Verneinung dieser Gebundenheit und freie Reproduktion des solchergestalt Gegebenen sich selbst als die



Bildnerin und damit zugleich die Natur ihrem Grunde nach erkennen.

Der absolute Wille im Menschen hat sich selbst als Einzelwillen zur Voraussetzung; er kann daher auch nur in dieser Folge sein schöpferisches Selbstsein vollziehen, er muss zuerst in sich gestalten, was den Bestimmungen seines Einzelwillens, mit dem er in der unbewussten Wirklichkeit steht, gemäss ist, und kann erst in zweiter Linie gemäss dem, was er will, d. h. gemäss seinem eigenen Wesen sein nachschöpferisches Wirken bethätigen. Er ist auch in dem ersteren Wissen die wirkende Ursache, denn zum Gewussten wird das Unbewusste nur, indem er es als seine Modifikationen hervorbringt, aber er weiss damit auch nur von diesen Produkten, nicht von sich selbst als der producirenden Kraft; als solche und damit als Freiheit, als Wille, erkennt er sich erst in dem zweiten Wissen.

Das menschliche Wissen ist also durchaus Freiheit, aber Freiheit, die aus der Aufhebung von Unfreiheit hervorgeht, d. h. sie ist wahre und absolute Freiheit, so weit der Erkenntnisswille thätig und infolgedessen Wissen positiv vorhanden ist; und darin geschieht ihr auch dadurch kein Eintrag, dass sie die Unfreiheit zur unumgänglichen Voraussetzung hat, denn diese bildet als ein bloss Negatives für sie keine Schranke, vielmehr ist die Verneinung dieser Negation ihr eigenes Wesen und das Vermögen dazu ihre unendliche positive Kraft; und diese Kraft hat in ihrem Fortschreiten keine Begrenzung, wohl aber den Beruf und die Macht, beständig aus dem in sich geschlossenen Kreise des Wissens in das reale Leben hinaus zu treten und darin sich selbst, die Freiheit, zu verwirklichen.

Der Mensch aber mag sich getrösten, dass diese Kraft seine eigene, sein Wille, und von nichts in der Welt abhängig ist.



## 3. Die Ethik.

Erst, wenn wir mit Spinoza das Gebiet des praktischen Denkens, der Ethik, betreten, auf welchem der Mensch als handelnd betrachtet wird, wird es vollkommen klar, dass die Seele seiner Philosophie die Freiheit ist. Die Freiheit ist für Spinoza das lebendige Ansichsein, das nur sich selbst, sein eigenes Wesen, bethätigt aus dem ihm innewohnenden Vermögen der Causalität. Eine andere Causalität aber kennt Spinoza überhaupt nicht, das Sein ist schlechthin an sich, eigenes Leben, *causa sui*. Dieser Begriff der Causalität, auf dem das ganze System Spinoza's ruht, fällt bei ihm vollständig mit dem Begriffe der Freiheit zusammen. Gott ist absolut frei, weil er absolute Causalität ist und nichts ausser sich hat, was ihn bestimmen könnte. Der Mensch ist nicht absolut frei, weil er von Gott nur in einem gewissen Masse zum Wirken bestimmt ist und weil er andere Dinge ausser sich hat, die ihn einschränken und auf ihn einwirken. Aber diese Schranke ist nur etwas Negatives, das positive Wesen des Menschen ist ein Modus der unendlichen Causalität, ist dieselbe Kraft, durch welche Gott ist und wirkt, in einer gewissen und bestimmten Weise.\*) Das Wesen des Menschen ist, in seinem Sein zu beharren, und hieraus allein fließen alle von ihm ausgehenden Wirkungen; so weit aber etwas in ihm oder ausser ihm erfolgt, als dessen alleinige Ursache sein eigenes Wesen klar und bestimmt erkannt werden kann, handelt er und ist frei, und so weit etwas in ihm vorgeht, wovon er nur theilweise Ursache ist und theilweise eine äussere Ursache bestimmend ist, leidet er und ist unfrei. Die Quelle des Handelns, der Freiheit, sind die adäquaten Ideen oder die Vernunft, die Quelle der Leidenschaft, der

---

\*) Eth. P. III. prop. 6. dem. prop. 7. dem.



Unfreiheit, sind die inadäquaten Ideen, die adäquaten Ideen aber bilden wiederum das Wesen des Menschen selbst, insofern es ewig, unendlich und keinem Leiden unterworfen ist.

Dem entsprechend gestaltet sich bei Spinoza auch der Grundbegriff der Ethik: das Gute ist ihm nicht etwas, das ausser dem Menschen ist, das von ihm aufzusuchen, auszu-denken, anzueignen oder anzustreben wäre, sondern es ist sein eigenes Wesen, das sich verwirklicht; das Schlechte aber ist nicht an sich, es ist etwas Negatives und Relatives, es ist die Beeinflussung des Menschen durch äussere Ursachen, die ihn hindert, seinem eigenen Wesen gemäss der Vernunft Folge zu geben, indem sie inadäquate Ideen und dadurch Leidenschaften hervorruft. Der Mensch, innerhalb des gewöhnlichen Laufes der Natur stehend, ist nothwendig der Einwirkung äusserer Ursachen und damit den Leidenschaften unterworfen, so weit sich nicht der aus der Vernunft entspringende Affekt als der stärkere bewährt und ihn freimacht. Tugend und Kraft ist dasselbe, menschliche Tugend das Wesen des Menschen, so weit er die Kraft hat, Einiges zu bewirken, was durch die blossen Gesetze seiner eigenen Natur kann begriffen werden;\*) durchaus tugendhaft handeln ist nichts anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten — diese drei bedeuten dasselbe — um seines eigenen Besten willen; niemand aber strebt, sein Sein eines andern Dinges wegen zu erhalten.\*\*)

„Es erhellt aus alledem, dass wir nichts erstreben, wollen, verlangen und begehren, weil wir es für gut erachten, sondern im Gegentheil, wir erachten es deshalb für gut, weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren.“\*\*\*)

---

\*) Eth. P. IV. def. 8.

\*\*) Eth. P. IV. prop. 24. 25.

\*\*\*) Eth. P. III. prop. 9. schol.



Diese ethischen Fundamentalsätze sind unanfechtbar. Und doch bringt Spinoza den Begriff der Freiheit, den er mit so bewunderungswürdiger Energie und Klarheit des Denkens ausgebildet hat, nicht zur Vollendung, weder in Gott noch im Menschen, weil er im Menschen nicht die lebendig gegenwärtige Lebensgrundmacht in ihrer nachschöpferischen Causalität erkannt hat.

Die rationelle Freiheit des Menschen ruht bei Spinoza schlechthin auf dem Satze, dass der Mensch eine adäquate Erkenntniss Gottes, der Substanz oder absoluten Causalität, hat, denn allein diese Erkenntniss ist die Vernunft.

Wie nun aber soll die Substanz, das absolute Ansich, erkannt werden können, ausser durch die Substanz selbst und unter der Voraussetzung, dass das Denken — Wissen — dem Wesen und Leben der Substanz völlig adäquat, mit demselben identisch ist? und wie soll die absolute Causalität anders erkannt werden können, als unter der gleichen Voraussetzung und dadurch, dass sie wirklich vollzogen wird? Also ist der Mensch entweder selbst die Substanz und sein Wissen absolute Causalität, oder er hat überhaupt keine adäquate Erkenntniss der Substanz und der absoluten Causalität. Mit der letzteren Alternative fiel das ganze System Spinoza zusammen, die erstere aber ist nur eine Fortbildung desselben zu seiner wahren Konsequenz.

Die Substanz im Menschen kann sich selbst nur erkennen als ein unmittelbar Lebendiges, dessen Wesen Wissen, und das im Wissen die schöpferische Ursache aller einzelnen Erkenntnisse und dabei immer mit sich selbst identisch ist. So aber erkennt sie sich auch — im Subjekt, dem unmittelbaren lebendigen Selbstsein. Ich, das Subjekt, die lebendige Voraussetzung von allem Wissen, kann aus nichts Anderem hergeleitet werden, es erzeugt sich selbst, es ist causa sui. Es ist der absolute Wille, der im unbewussten Einzelwillen ver-



neint, aber mit der Fähigkeit verneint ist, durch Verneinung dieser Verneinung wieder zu sich selbst zu kommen und sich nachschöpferisch als das zu beweisen, was er ursprünglich ist, der Schöpfer des Einzelwillens. Der Einzelwille als solcher veräusserlicht sich nothwendig in der Körperform und ist damit unbewusst, als Subjekt geht er aus eigener Kraft in sich und ist damit lebendig für sich selbst, der absolute Wille, der zugleich nothwendig sein Wesen als Welt-schöpfer bethätigt und in diesem nachschöpferischen Prozess unsere objektive Erkenntniss bildet.

Das Leben der Substanz ist Erkenntniss oder absolutes Selbstsein, sie ist Freiheit oder absoluter Wille, und beides ist dasselbe: die Substanz ist, was sie weiss, und weiss, was sie ist; sie weiss, was sie will, und will, was sie weiss, ausser ihrem eigenen Leben aber giebt es weder Wissen noch Wollen, der Mensch also, sofern er weiss und will, ist selbst die Substanz, das absolute Leben.

Das absolute Leben endlich ist sich seiner selbst im innersten Kerne als des Guten bewusst, d. h. des unendlichen Wohlseins, das ihm unmittelbar durch sein Selbstgefühl offenbar und in seiner Selbstunterscheidung der Funktion des Wissens und Wollens, als seine überall innewohnende Seele von ihm erkannt wird.

Der Mensch selbst also ist das Wissen, die Freiheit und das Gute, und jedes dieser drei ist die Substanz von einer andern Seite betrachtet, im Wissen als absolute Identität, in der Freiheit als absoluter Wille, im Guten als absolutes Selbstgefühl, alle drei aber sind eins in der Freiheit, dem sich aus sich selbst bewegenden schöpferischen Willen, der in seiner Selbstentfaltung das Wissen und nach seinem ihm innewohnenden Motiv das Gute ist.

Der absolute Wille ist mithin der Grund und der Mass-



stab für Alles, was in unserm Bewusstsein vor sich geht, also auch für die menschlichen Seelenbewegungen, die den Gegenstand der Ethik bilden, und es wird nichts adäquat erkannt werden können, ausser wenn es erkannt wird als eine Modifikation des absoluten Willens, der in ihr sich selbst in einer gewissen und bestimmten Weise hat und erkennt. Wir gebrauchen hier absichtlich die Terminologie Spinoza's, um zum Ausdrucke zu bringen, dass die hier gewonnene subjektive Erkenntniss die latente Ursache seiner objektiven Erkenntnissweise ist.

Der Wille im Menschen ist zuerst Einzelwille und dann erst absoluter Wille, und darum kann der letztere sich im Menschen auch nur demgemäss offenbaren, d. h. er muss sich in erster Linie als Einzelwille, der er ist, und kann sich erst in zweiter Linie als absoluter Wille, der er ebenfalls ist, bejahen. Der Einzelwille ist eine Modifikation des absoluten Willens, aber gewusst kann er als solche nur werden durch den absoluten Willen, der ihn als seine Modifikation bejaht; an sich selbst ist er unbewusst. Indem also im Menschen der absolute Wille in Funktion tritt, wird der an sich unbewusste Einzelwille nothwendig gewusst, d. h. vom absoluten Willen als seine Modifikation bejaht, oder vielmehr als eine Anfeinanderfolge von Modifikationen; die der realen Beziehung des Einzelwillens zu andern Dingen ausser ihm entsprechen.

Aus dieser realen Beziehung, die durchaus im Unbewussten verläuft, geht der gewusste Einzelwille nicht hervor, sondern einzig aus dem absoluten Willen, der ihn als seinen Modus bejaht, und er steht auch nicht innerhalb der natürlichen Causalität, sondern in dem rein innerlichen Selbstsein des absoluten Willens, er gehört auch der Freiheit des letzteren insoweit an, als er unmittelbar keiner Einwirkung



von aussen unterliegt und sich auch selbst nur äussert, wenn er will.

Die Modifikationen, die der absolute Wille solchergestalt nothwendig in sich selbst setzt, sind insofern seines Wesens, als sie durchaus Selbstbejahung sind, aber sie sind insofern nicht seines Wesens, als sie nicht absolute Selbstbejahung, Allbejahung sind. Sie bejahen vielmehr nichts als ein Einzelwesen und dessen Beziehungen zu andern Einzelwesen, die es nach seinem Wesen theils will, theils nicht will, und denen gegenüber es theils Lust, theils Unlust empfindet. Diese Willensbestimmungen sind beschränkte, weil sie nur ein Einzelwesen bejahen, und insofern unfreie, als ihr Inhalt, das Einzelwesen, unfrei und von andern Dingen abhängig ist; sie haben daher an sich selbst ein negatives Moment und infolge desselben sind sie nur einerseits Wille und andererseits Leidenschaften, Affekte.

Diese Willensbestimmungen, die zugleich Leidenschaften sind, bilden in jedem Augenblicke den ersten Inhalt des absoluten Willens, und er muss sie mit derselben Nothwendigkeit bejahen, wie er auch sein objektives Weltbild zuerst nach den Dictaten seiner Sinnlichkeit vollzieht. In beiden Beziehungen ist er gebundener Wille, der sich darin in seiner Freiheit nicht erkennt. Erst, indem er diese Gebundenheit verneint und sich rein aus sich selbst bestimmt, ist er die Freiheit, die Unfreiheit aufzuheben vermag, die Allbejahung, die der Einzelbejahung das Mass vorschreibt, das Schlecht-hin-Gute, welches das Relativ-Gute sich unter- und einordnet.

Dies sind die wesentlichsten Momente der ethischen Bewegung, die eine unendliche ist kraft des Wesens der Freiheit, die im Menschen lebt als ein unendlicher Trieb und eine fortschreitende Kraft, von Nichtsein in Sein überzugehen.



Man wird erkennen, wie diese Grundzüge der Ethik sich zur Lehre Spinoza's theils sie bestätigend theils über sie hinausgehend verhalten; um dies aber vollständig deutlich zu machen, ist es nöthig, an der Hand dieser Grundzüge auf einige Hauptfragen der Ethik besonders einzugehen.

a. Die unbewusste und die bewusste Causalität.

Spinoza glaubte den Zwiespalt zwischen dem Unbewussten und dem Bewusstsein, Körper und Geist, zu lösen, indem er sie als zwei zwar grundverschiedene, aber auch nothwendig übereinstimmende Funktionen eines und desselben Wesens auffasste. Aber bei näherer Betrachtung erweist sich diese Kombination als undenkbar. Spinoza konstatirt zuerst, dass Körper und Geist gegenseitig in keinem causalen Verhältniss stehen, dass keins von ihnen dem andern Folge giebt. Sodann setzt er fest, dass ihre Uebereinstimmung nothwendig daraus folgt, dass jedes von ihnen ein und dasselbe Wesen in seiner Totalität, obwohl auf verschiedene Weise, zum Ausdrucke bringt. \*) Also das gemeinschaftliche Princip von Körper und Geist und der Grund ihrer Uebereinstimmung liegt nicht in ihnen oder einem von ihnen, sondern einem dritten, ihrer Einheit. Allein diese Einheit ist ein durchaus Unbekanntes, denn im Menschen kommt nichts vor ausser Körper und Geist, und diese Einheit kann auch nicht gedacht werden, denn, wenn sie gedacht wird, fällt sie schon unter die Funktion des Geistes, kann also nicht als dessen Princip begriffen werden.

Es folgt hieraus, dass, wenn der Geist sein Prinzip begreifen soll, er dieses nur in sich selbst finden kann, indem er seine Funktion als die absolute erkennt. Dieses aber ist auch

---

\*) Eth. P. III. prop. 2. schol.



die Wahrheit, der Geist erkennt sich selbst als absolutes Princip, indem er die Natur nachschöpferisch bildet und nur dadurch von ihr weiss.

Der Geist ist der Schöpfer der unbewussten Körperwelt, aber im Menschen ist er das erst an zweiter Stelle und in einer idealen Funktion und steht darum zum Körper in einem nothwendigen Gegensatze, einem Verhältniss der Verneinung. Allein gerade diese Verneinung und die daraus hervorgehende absolute Innerlichkeit ist die Quelle seiner Freiheit, der Geist als solcher unterliegt keiner Einwirkung äusserer Ursachen und, was von ihm in die Wirklichkeit, die reale Körperwelt, ausgeht — und, dass er dies bewirken kann, beruht allerdings darauf, dass er zugleich Körper und mit diesem eines Wesens ist —, ist einzig seine Bestimmung und von ihm durch das Medium des Körpers verursacht.

In wie weit diese Willensbestimmungen wesentlich frei sind, das hängt davon ab, in wie weit in jedem Falle die Freiheit über die Affekte, der absolute Wille über den relativen Willen, die Herrschaft gewonnen hat, aber formal ist der Geistwille schlechthin frei, und das ist das Wesen der That, dass sie durchaus Willensbestimmung, formale Freiheit, ist, und darum macht auch der Wille mit Recht sich selbst und sich selbst allein für die That verantwortlich.

Diese formale Freiheit des Willens nun giebt es bei Spinoza nicht. Der Geist bewegt sich durchaus parallel dem Körper; alles, was der Körper von aussen leidet und nach aussen wirkt, geht entsprechend im Geiste vor, und der Beschluss des Geistes und die Bestimmung des Körpers sind ein und dieselbe Sache, einmal unter dem Attribut des Denkens und das andere Mal unter dem der Ausdehnung betrachtet.\*)

---

\*) Eth. P. III. prop. 2. schol.



Nun ist das zwar durchaus richtig, dass das, was der Körper sinnlich von andern Körpern erfährt, nothwendig im Geiste erscheint, objektiv als Wahrnehmungsbild und subjektiv als Affekt, aber es erscheint darin als seine eigenen von ihm hervorgebrachten Modifikationen, denen er auch nur nach seiner eigenen Bestimmung in der Körperwelt wiederum Folge giebt. So lange er diese Bestimmung nicht trifft, und er trifft keine, so lange die Freiheit mit den Affekten ringt oder so lange auch nur verschiedene Affekte einander in Widerstreit sind, so lange erfolgt auch in ihm kein Beschluss und aus ihm heraus keine körperliche Wirkung, und nichts, was in der Körperwelt vorgeht, kann ihn dazu zwingen, abgesehen von blossen Reflexwirkungen und pathologischen Erscheinungen, die sämmtlich überhaupt keine Willensbestimmungen sind.

Es ist vollkommen richtig, was Spinoza sagt, dass das körperliche Leben und das geistige Leben zwei von einander unabhängige Causalitätsreihen bilden, und eben so richtig, dass ihre Uebereinstimmung auf der Einheit ihres Wesens beruht. Aber sowohl der Gegensatz als die Einheit beider kann nur aus ihnen selbst und aus dem lebendigen Prozesse, der sowohl den Gegensatz, als die Aufhebung desselben vollzieht, begriffen werden. Dieser Prozess ist das geistige Leben des Subjekts, das sich selbst darin in seiner Bewegung und durch seine Bewegung erkennt, wie es als absoluter Wille und schöpferische Causalität sich seinem Einzelwillen und seiner determinirten Causalität entgegen setzt und diesen Gegensatz auch wieder in seiner nachschöpferischen Bewegung aufhebt, wodurch es sein eigenes absolutes Wesen, welches in ihm erst an zweiter Stelle sich offenbart, als das wahrhaft Erste, als den urschöpferischen Grund des Einzelnen und Unbewussten, begreift und bethätigt.



Hieraus ergiebt sich für das körperliche und das geistige Leben des Menschen ein wesentlich anderes Verhältniss, als die Parallelstellung, die sie bei Spinoza einnehmen, mit sich bringt.

Beide sind Funktionen eines Wesens, des Menschen, dessen Leben sich in jeder von ihnen in einer andern Causalitätsform vollzieht, aber sie verlaufen nicht neben einander sondern aus- und ineinander kraft einer Bewegung, die ihren Gegensatz sowohl als ihre Einheit immer von neuem hervorbringt. Sie sind beide ein und derselbe Wille, aus dem das Leben des Menschen hervorgeht, der aber in der Körperform nur als Einzelwille, in dem der Geist aufgehoben enthalten ist, in der Geistesform nur als absoluter Wille, der den Einzelwillen in sich schliesst, funktionirt. Als Einzelwille veräusserlicht er sich zur Beziehung auf Anderes, bringt nur ein Einzelwesen zum Ausdruck und steht durchaus innerhalb der unbewussten natürlichen Causalität von Ding zu Ding; als absoluter Wille ist er schlechthin aus sich und in sich, unterliegt keiner Causalität als seiner eigenen und ist in allen seinen Bestimmungen identisch mit sich selbst, was gleichbedeutend ist mit Wissen und Freiheit. Der unbewusste Einzelwille und somit das körperliche Leben steht im Menschen durchaus voran, ist die stete Voraussetzung, unter der sich sein geistiges Leben allein vollziehen kann, aber das letztere erhebt sich aus dem ersteren vermöge eigener Kraft als absoluter Wille, der sich selbst als die Lebensgrundmacht begreift, in nachschöpferischer Thätigkeit seine Urfunktion, das schöpferische Sein, erkennt und als wiedergeborne Freiheit in der vorhandenen Wirklichkeit sich real bethätigt.

Weil das körperliche und das geistige Leben des Menschen ein jedes in der ihm eigenen und von der des andern verschiedenen Causalitätsform vor sich geht, so kann auch keins von ihnen auf das andere eine causale Einwirkung üben.



Und in der That, wie könnte das körperliche Leben, dessen Form in der äusseren Beziehung von Ding zu Ding besteht, jemals dem geistigen Leben, das kein Draussen hat, gegenüber stehen, um es zu bestimmen oder von ihm bestimmt zu werden; und andererseits, wenn der Geist das körperliche Leben aufzehren oder umgestalten sollte, so müsste er ja sein eigenes Fundament, die Voraussetzung, ohne die er selbst nicht sein kann, ganz oder theilweise zerstören können; doch dies ist ganz ausgeschlossen, und, was der Geist auch empfinden, oder in sich hervorbringen mag, blos darum regt sich kein Stäubchen im All.

Aber trotz diesem absoluten Gegensatz in der causalen Bewegung besteht zwischen dem körperlichen und dem geistigen Leben des Menschen ein innerer Zusammenhang, weil sie beide aus einer Quelle fliessen und nur verschiedene Lebensformen desselben Willens sind, des Willens, der das Wesen des Menschen ausmacht. Aus diesem innern Zusammenhange folgt, dass der menschliche Geist jederzeit seinen ersten Inhalt gemäss dem Einzelwillen und dessen Beziehungen zur Aussenwelt, obwohl in seiner, des Geistes, Causalitätsform, bilden muss, und es folgt ferner, dass, wenn der Mensch als Geisteswille zu einer bestimmten Wirksamkeit in der Körperwelt sich ideal determinirt hat, dies von ihm als Einzelwille in der Körperform nothwendig real vollzogen wird. Aber es folgt nicht, dass Alles, was im Geiste ist, ohne Weiteres körperliche Realität annimmt, vielmehr ist es das Vermögen des Geistes, dies zu hindern und aus sich zu bejahen oder zu verneinen, was wirklich sein soll; das ist seine Freiheit, die Kraft, allen ihm aus dem Einzelwillen nothwendig zuströmenden Inhalt auch aufzuheben und aus sich, dem absoluten Willen, zu bestimmen, was davon und was nicht sein soll, und diese Kraft ist eine unendliche, die aus sich



selbst entspringt und den Forderungen des Einzelwillens gegenüber ihrer überlegenen Macht sicher und wenn auch durchaus nicht allezeit des Sieges, doch einer unbegrenzten Fähigkeit des Fortschreitens gewiss ist.

Spinoza konnte der menschlichen Freiheit nicht vollkommen gerecht werden, weil er nicht erkannte, dass in ihr der Mensch sich selbst als das Absolute manifestirt, als welches er aus eigener Kraft und Bewegung in einer unendlich fortschreitenden Weise seine aus der Endlichkeit stammende und jederzeit vorhandene Unfreiheit besiegt und in Freiheit umsetzt. Ihm war und blieb der Mensch nur Einzelwesen und daher der menschliche Geist auch nur Bejahung eines Einzelwesens, das zwar auch das Absolute erkennt, aber nur objektiv als seine Ursache, nicht subjektiv als sein eigenes Wesen und seine eigene Kraft. Ihm konnte daher die Freiheit auch nur aus der objektiven Erkenntniss entspringen. Der Mensch ist unfrei, so weit er, dem gewöhnlichen Verlaufe der Natur und damit äusserer Causalität unterworfen, inadäquate Ideen und die diesen entsprechenden unfreien Affekte hat; er ist frei, so weit er adäquate Ideen, durch die er sich und alle andern einzelnen Dinge in Gott nach ihrem Ansich und sub specie aeternitatis betrachtet, bildet, indem aus diesen der Affekt der Freiheit entsteht. Auch der Affekt der Freiheit ist nur der Affekt eines Einzelwesens; die unfreien und der freie Affekte sind neben einander und gemäss der zwiespältigen Natur immer zugleich da, der stärkere aber, der in jedem einzelnen Falle stärkere, trägt den Sieg davon nach der Regel, dass wenn in demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Aktionen erregt werden, entweder in beiden, oder in einer von ihnen allein eine Veränderung vorgehen muss, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu sein. \*)

---

\*) Eth. P. V. ax. I.



So führt hier Alles allein auf Gott, als die unmittelbare Ursache der adäquaten Ideen im Menscheingeiste zurück, und die eigene unendliche Kraft des Menschen, Unfreiheit aufzuheben, und die Bewegung, in der sie sich offenbart, bleibt unerkannt.

#### b. Das Gute und das Schlechte.

In der Natur giebt es weder Gutes noch Schlechtes. Unbewusst wirkt in ihr jedes einzelne Ding nach einer innern Nothwendigkeit im Zusammenhange mit allen andern einzelnen Dingen, was es wirken muss, alle Naturwirkungen sind darin gleich und können schlechterdings nicht in gute und schlechte unterschieden werden, in ihnen selbst ist kein Massstab dafür.

Erst im menschlichen Bewusstsein erscheint das Gute und Schlechte als Selbstgefühl der in sich seienden Substanz, als Lust und Unlust, Wohlsein und Schmerz. „Kein Ding ist gut oder schlecht, Denken erst macht es dazu,“ sagt Shakespeare.

Also die Substanz ist das Gute, der schöpferische Wille, der schlechthin Wissen und auch im menschlichen Wissen die wirkende Kraft ist.

Der absolute Wille als solcher ist absolut gut, weil er alle einzelnen Dinge und zugleich sich selbst als ihre Totalität bejaht; als Einzelwille aber oder als einzelnes Ding ist er nicht absolut sondern nur relativ gut, denn er bejaht damit nur sich als einzelnes Ding und andere Dinge nur, so weit sie seiner eigenen Selbstbejahung förderlich sind, verneint sie aber, wenn das Gegentheil der Fall ist.

Der Wille in der Natur ist blind, er fühlt und kennt sich selbst nicht und ist darum weder gut noch schlecht. Erst



im thierischen und menschlichen Bewusstsein manifestirt sich der Wille als er selbst, fühlt und weiss sich, in beiden kraft des absoluten Willens, jedoch im thierischen nur, im menschlichen zuerst als Einzelwille, im menschlichen sodann, aber erst an zweiter Stelle, als absoluter Wille, der den Einzelwillen den Bestimmungen des Allwillens zu unterwerfen vermag.

Damit erscheint im Menschen das Gute als absolutes, als das Gute, als die Substanz des sittlichen Willens. Sein Wesen ist, sich selbst zu bejahen d. h. das absolut Gute als massgebend über das relativ Gute des Einzelwillens zu stellen. Er verneint nicht den Einzelwillen, im Gegentheil er bejaht ihn, weil er auch Wille und das Gute in einem gewissen Masse ist, aber er befreit ihn von seiner andern Einzelwillen feindlichen Negativität und hat in seiner Bewegung, mit der er Unfreiheit in Freiheit aufzuheben strebt, zu seinem beständigen Ziele die Einheit des absoluten und des Einzelwillens, die freie Persönlichkeit, das gute, schöne und glückliche Individuum. Er verfolgt diese Aufgabe zunächst in sich selbst, in dem einzelnen Menschen, dessen lebendige Kraft er ist. Er erstrebt und erreicht damit Wohlsein, dessen Quelle und sichere Gewähr er allein ist. Denn wahrlich der Mensch, der den Leidenschaften, den Affekten des Einzelwillens, unterworfen ist, ist nicht glücklich zu nennen; immer abhängig von äusseren Dingen, deren Verlauf er nur in geringem Masse übersehen und vorauswissen kann, immer unsicher, ob die Aussenwelt dem Begehren seines Einzelwillens Befriedigung gewähren oder versagen, Lust oder Unlust, Freude oder Leid bringen wird, treibt er haltlos zwischen den Wogen des Lebens, und hat im glücklichsten Falle doch nur das beschränkte und vergängliche Wohlsein, über das der Einzelwille nicht hinausgelangen kann, und das unendliche Wohlsein, welches allein die Freiheit gewähren kann.



bleibt ihm versagt. Zwar davor schützt das Vermögen der Freiheit den Menschen nicht, dass er die Leidenschaften, die sein Einzelwille mit sich bringt, und ebenso den Wechsel von Freude und Leid, der aus dem unberechenbaren und unabänderlichen Laufe der Dinge ihm nothwendig zu Theil wird, in sich erfährt, wohl aber ist die Freiheit eine Macht in ihm, die ihn von der Herrschaft dieser Affekte erlösen kann und ihn in der selbstbewussten Kraft, sich rein aus sich d. h. absolut gut zu bestimmen, ein Wohlsein finden lässt, das hoch über allen Entzückungen des Einzelwillens steht und in seiner unendlichen Natur von allem Vergänglichem unabhängig ist.

Dies ist allezeit die nächste Aufgabe des sittlichen Willens, aber er beschränkt sich nicht darauf, er erstreckt sich — abgesehen von seinen hier nicht näher zu erörternden Einwirkungen auf die vernunftlose Natur — nothwendig auf alle Menschen. Sein Wesen ist absolute Bejahung des Guten; er will und erstrebt das Wohlsein nicht nur für einen Menschen, wie der Einzelwille, der seiner Natur nach dem Wohle Anderer, soweit es dem seinigen entgegen steht, feindlich begegnet, sondern für alle Menschen; er will und erstrebt daher auch für alle Menschen die Freiheit, die alleinige Quelle und Gewähr des wahren und konstanten Wohlseins, er will also auch aus seiner Innerlichkeit herausgehen und sich durch die That in der Wirklichkeit bewähren. Der sittliche Mensch will und strebt, alle seine Handlungen mit dem Grundsatz des Wohlseins und der Freiheit eines jeden Menschen in Uebereinstimmung zu halten und für das Wohl und die Freiheit aller nach Kräften zu wirken, und, so weit er das letztere nicht allein zu erreichen vermag, erstrebt er es mit andern zusammen in einer Rechtsgemeinschaft. In einer solchen, wie unvollkommen oder vorgeschritten sie auch



sei, leben die Menschen nothwendig kraft ihres sittlichen Willens, dessen Wesen in ihr sich durch zwei Momente stets erkennbar macht, erstens durch allgemeine Anerkennung einer Norm, die den Einzelwillen unter das Gesetz der Freiheit stellt; zweitens durch Herstellung einer organisirten Gesamtkraft, die stärker ist als die Kraft jedes Einzelnen und die Verletzung der Freiheit durch den Einzelwillen zu verhüten oder zu ahnden vermag.

Es bleibt noch zu sagen, was das Schlechte ist. Das Schlechte ist nicht an sich. Das Absolute, das Gute, ist Alles, was ist, und kann keinen absoluten Gegensatz haben. Das Schlechte ist nur ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des Guten, in der Bewegung, in der das Gute sein Wesen entfaltet; es besteht in dem Widerstande, den der an sich nicht schlechte Einzelwille dem Gebote des absoluten Willens, das relativ Gute dem absolut Guten, leistet; und wenn dieser Widerstand gewollte Empörung ist, dann wird das Schlechte böse.

Das Schlechte liegt nothwendig auf dem Wege der Entwicklung, der Selbstbewegung, des Guten. Das Absolute wäre nicht das Gute, wenn es nicht lebte und sich bewegte, wenn es nicht schöpferisch wäre, es wäre nicht das Sein, sondern das Nichts.

Das Absolute kann sein Leben und seine Schöpferkraft nicht so bewähren, dass es etwas ausser sich hinsetzt, denn ausser ihn kann nichts sein, es hat kein Draussen. Es kann also sein Leben und seine Schöpfung nur in sich selbst vollziehen durch Selbstunterscheidung, die erstlich eine Verneinung des Absoluten, zweitens aber eine Verneinung der Verneinung, eine Bejahung des Absoluten, in sich schliesst, weil ohne die erstere das Absolute überhaupt nichts schaffen könnte, ohne die zweite aber in seiner Verneinung untergehen und davon wiederum das Nichts die



Folge sein müsste. Dies also sind die nothwendigen Momente des Seins, Verneinung des Absoluten an erster Stelle, Verneinung der Verneinung an zweiter Stelle, und hieraus resultirt eine unendliche Bewegung, in der das Absolute sein Leben vollzieht und sein Wesen entfaltet. Die Verneinung ist die Vereinzelnung des Absoluten d. i. seine Determinirung zu Einzelwillen, die sich in der Körperform zu Einzelwesen veräusserlichen, und die erste Verneinung der Verneinung oder Bejahung des Absoluten ist die in die Einzelwillen gelegte Bestimmung, ja nach ihrer besondern Natur mit andern Einzelwesen bestimmte Gleichheitsverhältnisse zu vollziehen, durch welche sie insoweit auch immer ihre absolute Einzelheit aufgeben und dem kosmischen Zusammenhange, zu dem alle Dinge, jedes in seiner Art, zusammenwirken, dienen müssen.

Daraus entspringt das Leben der Natur, in der beständig durch das Einzelne das Ganze gewirkt und dessen Gesetzmässigkeit gesichert ist durch die in den Einzelwillen von vornherein begründete Nothwendigkeit, in bestimmter Weise ihre Vereinzelnung zu verneinen, eine Verneinung der Verneinung zu vollziehen. Dies ist die erste Offenbarung des Absoluten, als des ewigen Lebens, das in einer unendlichen Bewegung immer Einheit und Vielheit zumal, stets Verneinung und Verneinung der Verneinung zugleich ist.

Die zweite Verneinung der Verneinung offenbart sich im Bewusstsein. Das Bewusstsein ist die Verneinung der Verneinung, die in der Aeusserlichkeit des natürlichen Lebens liegt, es ist das daraus resultirende Leben der Substanz, das Wissen und Wollen, das sich im Menschen zum absoluten Selbstsein, zum Wissen und Wollen des Absoluten erhebt. Damit tritt das Gute als solches in lebendige Wirksamkeit und das Ziel der Selbstentfaltung des Absoluten ist erreicht.



aber dieses Ziel ist kein Stillstand, sondern der Beginn eines neuen unendlichen, in seinem Fortschreiten unbegrenzten Lebens. Das aber ist die Herrlichkeit des ewigen Lebens, dass es zu keiner Zeit ein perfektes ist und doch in allen seinen Wandlungen immer nur sich selbst entfaltet und aus der Tiefe seines ursprünglichen Seins schöpft. Das Perfekte ist ein Sein, das eine grössere Vollkommenheit negirt, und insofern endlich ist, die wahre Vollkommenheit aber ist unendliche Bewegung, in der ein Sein sein unerschöpfliches Wesen mit einer unversieglichen Lebenskraft entfaltet.

Es folgt nun nothwendig, dass in dieser Entwicklung durchweg das Zuverneinende dem Verneinenden, und im Leben des Menschen, für sich betrachtet, der Einzelwille dem absoluten Willen, das relativ Gute dem absolut Guten, ewig und immer voranstehen muss, es daher auch ewig und immer Widerstand des Einzelwillens gegen die Entwicklung, also das Schlechte geben wird, und dass ohne das Schlechte das Gute überhaupt nicht sein kann.

Auch in der Natur ist das Verhältniss so, dass das Wirken der Dinge in Gleichheitsverhältnissen und zum Ganzen immer als Erstes ihr absolutes Einzelsein, das Chaos, zur Voraussetzung hat, und darum ist auch das Leben in der Natur eine fortlaufende Ueberwindung des Chaos und hat seine Geschichte, die an chaotischen Ausbrüchen reich ist.

Wer sich nun aber über das Schlechte in der Welt durchaus nicht beruhigen kann und sich Kopfschmerzen darüber macht, warum Gott die Welt nicht anders geschaffen hat, der möge doch einmal ernstlich erwägen, dass das Absolute nicht anders sein kann, als es ist, und Alles, was in seinem Wesen liegt, und auf die Art, wie es in seinem Wesen liegt, schaffen muss und nichts davon auslassen kann,



denn wahrlich sonst müsste das Absolute sich theilweise selbst vernichten können und wollen.

Es ergibt sich schliesslich, wo die Keime des Pessimismus und des Optimismus liegen, dass aber auch beide zu betrachten sind als durchaus einseitige und unwahre Auffassungen des Seins, das mit seiner unwiderstehlichen Dialektik beide widerlegt.

Nach dieser Orientirung, wenn sie auch nur die wesentlichsten Momente in Betracht gezogen hat, wird es leichter sein, dem sich auf diesen Gegenstand sich erstreckenden Gedankengange Spinoza's zu folgen.

Spinoza konnte das Gute nicht als absolut, d. h. als die Substanz, das innere selbsteigene Motiv des schöpferischen Willens, erkennen, weil er das mit diesem Willen identische Wissen (Denken) nicht als die absolute Funktion erkannte, sondern dem Denken nur eine gleichberechtigte Nebenstellung neben der Ausdehnung, dem Körper, einräumte und dieses Nebeneinander von Denken und Ausdehnung bis in die Wurzel des Seins, Gott, sich erstrecken liess.

Demzufolge enthält bei ihm das höchste Princip nicht den Begriff des Guten, sondern es wird lediglich gedacht als Vermögen zu sein, lebendige Realität, die in Gott durchaus aktiv, im Menschen aktiv und passiv zugleich ist. Deshalb ist Realität und Vollkommenheit dasselbe\*), und eben so Tugend und Vermögen (potentia\*\*). An sich kann kein Ding unvollkommen genannt werden, denn es hat das Mass von Realität oder Vermögen, das ihm nach der Nothwendigkeit des Seins, dem Sein und Wirken Gottes, zukommt, und nur, wenn wir die Dinge unter einander vergleichen und finden, dass das eine mehr, das andere weniger Realität oder Ver-

---

\*) Eth. P. II. def. 6.

\*\*) Eth. P. IV. def. 8.



mögen hat, nennen wir das eine vollkommener und das andere unvollkommener.

Von gleicher Relativität sind die Begriffe gut und schlecht, die ebenfalls nur aus der Vergleichung entspringen. Doch findet Spinoza für geeignet, diese Begriffe aufrecht zu erhalten in Beziehung auf die verschiedenen Zustände des Menschen, in denen derselbe dem Ideal des Menschen näher kommt oder ihm ferner steht, insofern also vollkommener oder unvollkommener ist, und nennt gut, was dem Menschen in der ersteren Hinsicht förderlich, schlecht, was ihm darin hinderlich ist.

Gut daher ist der Affekt der Freiheit, schlecht jeder Affekt der Leidenschaft, der dem ersteren entgegen gesetzt ist und seine Wirksamkeit einschränkt, denn die Freiheit, aus der nur Handlungen erfolgen, deren alleinige Ursache der Mensch ist, ist Vermögen (*potentia*) im Gegensatz zur Unfreiheit, die aus dem Leiden von äusseren Ursachen herührt und insofern Unvermögen (*inpotentia*) ist; und, da unsere Freiheit nur aus adäquaten Ideen und die Unfreiheit nur aus inadäquaten entspringt, so wissen wir von nichts sicher, dass es gut ist, als von dem, was uns zum wahren Erkennen (*intelligere*) führt, und von nichts, dass es schlecht ist, als von dem, was uns an diesem Erkennen hindert; folgeweise ist auch das höchste Gut des Geistes die Erkenntniss Gottes, und seine höchste Tugend, Gott zu erkennen. Es ergiebt sich hieraus, dass der Massstab für die Bestimmung, was gut, und was schlecht sei, nicht ausser uns, sondern in uns liegt, nicht in irgend einer andern Sache, sondern in unserem eigenen Wesen besteht, und dass folgeweise die Erkenntniss von „gut“ und „schlecht“ nur aus eben diesem Wesen fliessen kann. Unser Wesen ist das Bestreben in unserm Sein zu beharren und es zu bethätigen (*conatus*),



und dies Bestreben, allein auf den Geist bezogen, ist Wille (voluntas), d. i. die ideelle Bejahung unserer selbst, auf den Geist und Körper zugleich bezogen, Verlangen oder Begierde (appetitus oder cupiditas) d. i. die reale Bejahung unserer selbst oder die Bestimmung, etwas zu thun. Nun aber unterliegen wir vermöge des Verhältnisses unseres Körpers zu äusseren Ursachen und der durchgängigen Uebereinstimmung von Geist und Körper einer steten Bewegung, die das aktive Vermögen (potentia) unsers Körpers und entsprechend das unseres Geistes vermehrt oder vermindert, erweitert oder einschränkt, und das sind die Affekte, die wir beim Uebergange von geringerem Vermögen zu grösserem als Lust (laetitia) und beim Uebergange von grösserem zu geringerem Vermögen als Unlust (tristitia) empfinden. Dies nun ist die Quelle unserer Kenntniss vom Guten und Schlechten: wir nennen gut, was unser aktives Vermögen vermehrt oder erweitert, schlecht, was dieses Vermögen vermindert oder einschränkt; die Affekte enthalten nothwendig ein Bestreben zum Thun und wir erstreben nicht etwas, weil wir es für gut halten, sondern wir halten es für gut, weil wir es erstreben.\*)

Der aus der adäquaten Erkenntniss entspringende Affekt der Freiheit wird als gut erkannt, weil er, je stärker er ist, umsomehr das freudige Gefühl des erhöhten Vermögens zum selbsteigenen Handeln und der gesteigerten Macht zur Ueberwindung der unsere Unfreiheit und Ohnmacht bedingenden Leidenschaften, der schlechten Affekte, mit sich führt. Und dieses freudige Gefühl und die damit verbundene Erkenntniss des Guten wächst noch dadurch, dass die Freiheit ihrem Wesen nach sich nicht nur auf ein Individuum, sondern

---

\*) Eth. P. III. prop. 9. schol.  
P. IV. prop. 8. dem.



darüber hinaus auf alle Menschen erstreckt, denn der freie Mensch als solcher ist den schlechten Affekten, welche allein die Menschen zum Hasse und zur Entzweiung veranlassen, nicht unterworfen; der freie Mensch will und erstrebt, dass alle Menschen frei seien und sich des damit verbundenen Guten erfreuen, denn, wer in der Freiheit lebt, lebt nur in dem, was allen Menschen gemeinsam ist, in der Erkenntniss Gottes und der aus dieser fließenden nothwendigen Uebereinstimmung der Menschen in einem solchen Handeln, durch das sie sich gegenseitig bejahen und fördern, in keiner Weise aber verneinen und schädigen, der freie Mensch endlich will und erstrebt die Freiheit und das Gute für alle Menschen, weil die freien Menschen schon in ihrem übereinstimmenden Wollen und Handeln eine Gesamtkraft bilden, welche für jeden Einzelnen das Vermögen der Freiheit, also des Guten, erhöht.

Alle diese Gedanken laufen auf den Satz hinaus, dass die Freiheit das Gute ist. Doch bleibt dabei die menschliche Freiheit und somit auch das Gute immer nur etwas Relatives, denn die Freiheit hat die Unfreiheit neben sich, und es ist lediglich ein quantitatives Verhältniss, das darüber entscheidet, ob die eine oder die andere überwiegt. Das wahre Verhältniss beider ist jedoch nicht ein solches Nebeneinander, sondern die Freiheit geht aus der Unfreiheit hervor als das Unendliche aus dem Endlichen, indem sie das Endliche in sich aufhebt und sich selbst als das Absolute bewährt. So aber kann sie nur begriffen werden, wenn das Subjekt sich selbst als das Absolute erkennt, als die durch eigene Kraft sich aus dem Endlichen wieder erhebende und nachschöpferisch bethätigende Lebensgrundmacht. Diese Erkenntniss aber hatte Spinoza nicht, und deshalb konnte ihm die menschliche Freiheit nur hervorgehen aus der objektiven Erkenntniss Gottes und der daraus entspringenden subjektiven Willens-



bestimmung. In Wahrheit geht im Menschen die objektive Erkenntniss des Absoluten umgekehrt daraus hervor, dass er sich selbst subjektiv als das Absolute verhält, und nur dadurch auch kann das Absolute in seiner schöpferischen Bewegung, indem diese eben vollzogen wird, erkannt werden. Diese Bewegung, und welches Verhältniss darin das Gute und Schlechte zu einander einnehmen, müsste sich daher ebenfalls der Kenntniss Spinoza's entziehen. Es blickt aber überall bei ihm durch, dass das wahre Verhältniss von Freiheit und Unfreiheit die latente Triebkraft in seiner Seele war, und dass, wenn der Gedanke des eigenen absoluten Wesens des Menschen und einer daraus fliessenden unendlich fortschreitenden Bewegung zum Guten ihm in seiner Zeit schon hätte zugänglich sein können, ihm nichts willkommener und annehmbarer gewesen wäre, als dieser Gedanke.

Was aber auch Spinoza spätern Geschlechtern zu thun übrig gelassen hat, zu ewigem Ruhme wird ihm gereichen, dass er das wahre Fundament aller Ethik sicher begründet hat. Dieses Fundament ist der Satz, dass das Gute einzig Selbstsein, Freiheit, ist. Nicht auf etwas Anderes ausser uns ist hinzublicken, als ob es das Gute wäre, nicht um eines Anderen willen handelt der Mensch, wenn er gut ist. Vielmehr kommt uns das Schlechte, die Unfreiheit, nur aus äusseren Motiven, und solche sind nicht bloss die in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinenden anderen Dinge, sondern auch Gedankendinge, hypostasirte Begriffe, die, losgelöst von den lebendigen Menschen, als deren Funktionen sie allein wahrhaft begriffen werden können, denselben als etwas Selbstständiges und sie Ueberragendes gegenüber gestellt werden; des Namens dieser erhabenen Grössen aber, heissen sie nun Staat oder Vaterland oder sonstwie, bedienen sich die Menschen, wenn sie andere in ihrer Freiheit schädigen wollen



und persönliche Opfer von ihnen heischen, aus denen sie ihre eigenen hungrigen Begierden sättigen wollen, während das Gute nur daraus kommen kann, dass die Menschen nichts bezwecken als sich selbst und ihre Freiheit, in der sie alle gleich sind.

Für Spinoza ist Religion das Begehren und Handeln des Menschen, das der aus seinem eigenen Wesen geschöpften Erkenntniss Gottes entspricht; ein Gott aber, der ausser uns wäre und Belohnungen und Strafen zu vergeben hätte, ist für ihn nicht da, und ein Mensch, der mit Rücksicht auf solche Belohnungen oder Strafen handelt, weder frei noch gut.

Für Spinoza ist die Seligkeit das intuitive Wissen des Menschen, vermöge dessen er sich seiner wesentlichen Einheit mit Gott und damit zugleich seiner Liebe zu Gott und der Liebe Gottes zu den Menschen unmittelbar bewusst ist, diese Seligkeit aber ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und nicht deshalb erfreuen wir uns der Seligkeit, weil wir unsere Gelüste bezwingen, sondern im Gegentheil, weil wir uns ihrer erfreuen, darum können wir unsere Gelüste bezwingen.\*)

#### 4. Innere und äussere Causalität.

##### Das Allgemeine und das Besondere.

Aus Nichts wird Nichts; das Sein ist, ist ewig und ursprünglich, und die Causalität ist nichts als seine Selbstentfaltung, mit der es nach seinem eigenen Bewegungsgesetz nur hervorbringt, was in ihm ist und auch in ihm bleibt, so dass alles einzelne Seiende nur Moment dieser Selbstentfaltung ist und seine Wirkung auch nur in der Entfaltung von dem

---

\*) Eth. P. V. prop. 42. dem. schol.



bestehen kann, was es aus der Quelle alles Seins in sich hat, in der Bethätigung seines Seins von innen heraus.

Damit, glaube ich, ist Spinoza's Begriff der Causalität und auch der wahre Begriff derselben getreu wiedergegeben. Aber es giebt in dieser Selbstentfaltung des Seins ein Moment, das ihre Einheit und Innerlichkeit zu durchbrechen scheint und das sich dem menschlichen Bewusstsein auch immer zuerst aufdrängt.

Wenn wir in der sinnlichen Wahrnehmung die einzelnen Dinge, jedes für sich räumlich abgeschlossen und jedes auch in einem räumlichen Verhältniss zu andern Dingen, betrachten, so beobachten wir zugleich, dass infolge dieses räumlichen Verhältnisses, je nach der Beschaffenheit der Körper, die dabei in Betracht gezogen werden, und je nach deren gegenseitiger Nähe oder Entfernung bestimmte Erscheinungen eintreten, mechanische, physikalische, chemische, und dass diese Erscheinungen, wenn das entsprechende äussere, räumliche, Verhältniss von Dingen zu einander vorhanden ist, mit Nothwendigkeit erfolgen, wenn es nicht vorhanden ist, mit Nothwendigkeit nicht erfolgen. Der erste Gedanke nun, den der Geist mit Beziehung hierauf bildet, ist der, dass das räumliche Verhältniss der Dinge zu einander nicht nur die Vorbedingung der Naturerscheinungen, sondern auch ihre Ursache sei, und, wenn dieser Gedanke festgehalten wird, so bildet sich daraus die mechanische Weltanschauung, die Alles, was in der Natur vorgeht, auf räumliche Kombinationen der an sich bestimmungslosen Dinge und äussere Causalität zurückführt. Wenn dies nun aber erklärt werden soll, so zeigt sich, dass es nicht geht, und dass man mit dem Causalitätsbegriff dem wahrnehmbaren äusserlichen Verhältniss nichts hinzugefügt, sondern nur einen anderen Namen gegeben hat. Wie lange man auch auf dieses



räumliche Verhältniss der Dinge zu einander hinblicken, unter wie verschiedenen Umständen man es beobachten mag, es springt nichts weiter dabei heraus, als was die sinnliche Wahrnehmung von vornherein enthält, nämlich dieses Negative, dass jedes Ding sich von jedem Dinge räumlich unterscheidet und abschliesst, und wir anders überhaupt nicht wahrnehmen können. Wie aber aus diesem Negativen, aus ihm allein, eine positive Wirkung hervorgehen soll, ist nicht einzusehen, und wahrlich ein Geist, der nichts weiss, als was die sinnliche Wahrnehmung ihm bietet, kann von Causalität überhaupt nichts wissen; das lehrt uns der in dem Sinnlichen befangene Geist der Thiere, der zwar auch von den nothwendigen Folgen, die sich an bestimmte mechanische Combinationen knüpfen, sehr wohl weiss, aber von Causalität keine Ahnung hat. Es entspringt also der Begriff der Causalität dem Geiste des Menschen, und zwar nicht schon seiner sinnlichen Wahrnehmung, die er nach den unbewussten Dictaten der Sinnlichkeit vollzieht, sondern erst seiner freien Reproduction des Seins, in der er von seiner Thätigkeit, mit der er seinen Inhalt nachschöpferisch bildet, weiss und damit auch, weil dies die absolute Funktion ist, die urschöpferische Causalität, so weit seine eigene nachschöpferische reicht, erkennt. Der Geist erkennt sich hiermit selbst als die absolute Ursache und in seiner Funktion das Gesetz dieser Causalität. Diese Funktion ist oben in anderm Zusammenhange nach ihren Grundzügen bereits dargestellt worden, und daraus ergiebt sich, dass alle Causalität von innen heraus erfolgt, und dass die Körperlichkeit die thätige Form ist, in der die einzelnen Dinge sich als solche von anderen einzelnen Dingen unterscheiden; dass auch diese Form, die Negation der Innerlichkeit, an sich nur die absolute Ausschliesslichkeit der Einzelheit darstellt, die wirkungslos



sein würde, wenn nicht die einzelnen Dinge nach ihrer inneren Bestimmtheit auch, ein jedes nach seinem besondern Wesen, eine positive Beziehung zu den andern Dingen hätten, vermöge deren sie mit andern Dingen unter gegebenen räumlichen Verhältnissen nothwendige Gleichheitsverhältnisse eingehen, dass endlich in dieser dialektischen Bewegung, in der das Einzelne immer zugleich sowohl seine Ausschliesslichkeit behauptet als auch in Gleichungen und damit in das Ganze aufgeht, das Leben der Natur besteht. Aus äusserer Causalität geschieht also nichts in der Natur, sondern aus dem Innern der Dinge erfolgt sowohl ihre negative Abschliessung von andern Dingen, als ihr positives Zusammenwirken mit ihnen.

Die mechanische Weltanschauung steht in besonderer Gunst bei der Naturwissenschaft, und das ist wohl zu erklären. Das eigentliche Arbeitsfeld der Naturwissenschaft ist die Beobachtung der räumlichen Verhältnisse der Dinge zu einander und die Ermittlung und Feststellung der nothwendigen und gesetzmässigen Folgen, die sich daraus ergeben. Dieser mit so grossem Erfolge von ihr betriebenen Thätigkeit könnte sie auch nachgehen, ohne sich um den Causalitätsbegriff zu bekümmern, aber es liegt einmal im Wesen des menschlichen Geistes, die Causalität begreifen zu wollen, und es ist natürlich, dass die Naturwissenschaft diesem Bedürfniss innerhalb ihres eigenen Gebiets zu genügen sucht, dass sie die Causalität in den Naturerscheinungen, wie sie ihrer Beobachtung unterliegen, entdecken, und, so weit dies nicht ausreicht, nach Analogie derselben konstruiren will. Darin aber liegt für sie eine Gefahr: wenn sie ohne Causalitätsbegriff arbeitet, kann ihr daraus nur der Nachtheil entstehen, Manches nicht zu sehen, was nur im Lichte des wahren Causalitätsbegriffes erscheint; wenn sie aber von einem falschen Causalitätsbegriffe sich leiten lässt, so kann es ihr begegnen,



und es begegnet ihr auch, dass sie in Irrthümer geräth, besonders, wenn sie im Unsichtbaren, z. B. dem Aether, ihre mechanischen Konstruktionen vollzieht. Es ist eine weit verbreitete Meinung, dass die mechanische Weltanschauung von der Naturwissenschaft unabtrennlich und ihr nothwendiges, erfahrungsmässig festgestelltes Ergebniss sei, aber dies ist nicht nur eine sehr falsche, sondern auch sehr schädliche Meinung, denn sie führt nicht nur zu einer sehr oberflächlichen Auffassung der Natur, sondern wirft ihre Schatten auch auf das ethische Gebiet und verdunkelt namentlich die Causalitätsform, von der die höchste Kraft und alles Heil des Menschen abhängt, den sich selbst wissenden Willen.

Spinoza's Weltanschauung ist der mechanischen entgegengesetzt; die innere, die an sich seiende Causalität ist gerade die Seele seiner Philosophie. Es ist sein Fundamentalsatz, dass uns aus dem an äussere Einwirkung gebundenen Denken nur ein unvollkommenes Bild des Seins entsteht, und dass erst aus dem auf unser Ansich und damit nothwendig zugleich auf das absolute Ansich, Gott, gewendeten Denken die wahre Erkenntniss des Wesens der Dinge entspringt. Weil er aber die absolute Causalität nur objektiv, in Gott, und nicht auch subjektiv, im Menschen, erkannte, so blieb ihm die lebendige Funktion, das Bewegungsgesetz dieser Causalität, latent, und die Folge davon war, dass er nicht vermochte, die Natur aus dem Geiste, die Unfreiheit aus der Freiheit, das Aeussere aus dem Innern abzuleiten und zu begreifen. Beide Momente bleiben ihm vielmehr nebeneinander stehen, als ursprünglich im Sein enthalten; man begreift aber nur, was man aus dem Geiste, als seinem Grunde, erkennt. Mithin war ihm zunächst für den Menschen die innere und die äussere Causalität ein Nebeneinander, bei dem die eine oder die andere das Uebergewicht erlangen konnte, aber keine



Princip war; das Princip, die absolute innere Causalität, konnte der Mensch nur objektiv in Gott erkennen und allein aus dieser Erkenntniss auch das Vermögen der Ueberlegenheit über die äussere Causalität schöpfen. Indessen der Dualismus der äusseren und der inneren Causalität dringt bei Spinoza nothwendig, weil er im Menschen nicht gehoben werden kann, in das absolute Princip, Gott, selbst ein. Gott freilich, weil er nichts ausser sich hat, kann keiner äusseren Einwirkung unterliegen, aber es kann auch aus ihm die äussere Causalität nicht erfolgen, insofern er thätig, sondern insofern er leidend, d. h. innerlich afficirt, gedacht wird, denn aus reiner Thätigkeit Gottes kann nur Unendliches, nicht aber Endliches, das durch anderes Endliche begrenzt und bestimmt wird, hervorgehen. Der Hergang wird nun so gedacht, dass aus Gottes unendlichem Wesen von Ewigkeit her unmittelbar Einiges hervorgeht, durch dessen Vermittelung die endliche Causalität und die endlichen Dinge entstehen, die deshalb doch auf Gott als die erste Ursache zurückzuführen sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.\*) Zu Grunde liegt hier offenbar der Gedanke, dass das Endliche hervorgeht aus der Selbstunterscheidung des Absoluten, und es kann nur der Weg nicht gefunden werden, auf dem sich diese Selbstunterscheidung vollzieht, der lebendige Process der Schöpfung. Deshalb kann auch nicht erkannt werden, dass die anscheinende äussere Causalität nichts anderes ist, als die Thätigkeit der einzelnen Dinge selbst, die sich selbst in der Endlichkeit der Körperform beschränken und auch selbst wieder ihr positives Zusammenwirken mit anderen Dingen, sobald diese äusserlich und unter bestimmten Umständen für sie da sind, nothwendig und gesetzmässig

---

\*) Eth. P. I. prop. 28. dem. schol.



vollziehen. Die äussere Causalität als solche, d. h. dass Dinge in ihrer absoluten Verschiedenheit von aussen auf einander wirkend gedacht werden, bleibt bei Spinoza nicht weniger wie anderswo, etwas Unbegreifliches und hat auch bei ihm im Grunde nur eine negative Bedeutung, nämlich, dass vermöge ihrer das einzelne Ding nicht allein aus sich, sondern nur im Zusammenhange mit anderen, ihm äusserlichen, Dingen eine aus diesem Zusammenhange sich nothwendig ergebende Wirkung ausübt.

Bei der grossen Rolle, die im Geistesleben unserer Tage der Darwinismus spielt, ist es von Interesse, dass zu dem Grundgedanken desselben, der Entwicklung niederer zu höheren Arten, bereits Spinoza Stellung genommen hat, aber in einer Weise, die dem Darwinismus eben so wenig günstig ist, als die Denkweise von Kant und Göthe, die von darwinistischer Seite fälschlich\*) als mit ihr übereinstimmende Autoritäten bezeichnet werden.

Der Darwinismus ist eine nicht neue, aber neuerdings in besonderer Weise ausgebildete Causalitätstheorie, die gleich der mechanischen auf naturwissenschaftlichem Boden gewachsen ist. Die grosse Gunst, mit der diese Theorie von der Naturwissenschaft aufgenommen worden ist, erklärt sich daraus, dass erstere der natürlichen Causalität, dem Wirken von Ding zu Ding, eine im hohen Masse gesteigerte Leistungsfähigkeit, nämlich die Entstehung der Arten, das Aufsteigen der Lebewesen von den einfachsten Formen zu den höchsten, zuschreibt. Diese Gunst hat sogar die Erwägung ganz zurücktreten lassen, dass das Auftreten des Darwinismus sehr revolutionär ist und das Fundament der Naturwissenschaft erschüttert, nämlich die Gesetzmässigkeit der Naturerschei-

---

\*) Vom Verfasser nachgewiesen in „das Gesetz der Causalität in der Natur“ S. 252. u. f.



nungen; denn gesetzmässig ist nur, was in allem Wandel unwandelbar ist, wenn es aber nichts Festes in den Dingen giebt, das alle ihre zufälligen Veränderungen unabänderlich durchdringt und regelt, wenn unbegrenzt jedes zu einem Andern werden kann, wenn die Veränderung absolut herrscht, dann ist es vorbei mit der Gesetzmässigkeit, und aus der Wissenschaft wird ein Roman.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst des Darwinismus, dass er ein Moment des Naturprocesses, das bis dahin keine oder nur wenig Beachtung gefunden hat, in den Vordergrund geschoben hat, nämlich das individuelle. Es ist so, dass in der Natur die Einzelwesen sich immer als solche zu behaupten suchen, und dies auch wieder nur dadurch vermögen, dass sie in Gemeinschaftsverhältnisse mit andern Dingen treten, dass sie auch solche Veränderungen aufsuchen und festzuhalten streben, die ihrem Einzelwesen günstig sind, und dass die Einzelwesen hierin eine Geschichte und Entwicklung haben. Wenn aber dieses Moment einseitig geltend gemacht und damit die andere Seite verkannt wird, dass die Einzelwesen dabei an ihre ihnen innewohnende Eigenart und deren gesetzmässige Folgen gebunden sind, das gesetzliche Mass derselben aber auf keine Weise überschreiten können, so schlägt die Wahrheit in Unwahrheit um. Der Darwinismus und mehr noch sein gläubiges Laienpublikum erhebt den Anspruch, dass diese grenzenlose Entwicklungstheorie sich aus den empirischen Thatsachen ergibt und durch dieselben bestätigt wird, aber dies ist grundfalsch, die empirischen Thatsachen ergeben darüber nichts und können nichts darüber ergeben, denn die empirischen Thatsachen besagen überhaupt nichts über die Causalität. Diese ist allein Eigenthum des produktiven Geistes, und aus diesem folgt, dass, indem das All-Eine sich vereinzelt, es nothwendig sein



allgemeines Wesen auch besonders, und dass diese Besonderungen die gesetzliche Natur der Einzelwesen bilden, die sie nicht überschreiten können.

Hieran knüpfen wir nun die wenigen, aber treffenden Sätze Spinoza's, die sich auf diesen Gegenstand beziehen:

„Vornehmlich ist zu bemerken, dass, wenn ich sage, dass jemand aus einer geringeren in eine grössere Vollkommenheit übergehe und umgekehrt, ich darunter nicht verstehe, dass er aus einer Wesenheit oder Form in eine andere verwandelt wird — denn ein Pferd z. B. wird eben so vernichtet, wenn es in einen Menschen, als wenn es in ein Insekt verwandelt wird — sondern dass sein Thätigkeitsvermögen, insofern dies aus seiner eigenen Natur erkannt wird, sich vermehrt oder vermindert zeigt.\*)

„Aber dass der Mensch\*\*) aus der Nothwendigkeit seiner Natur streben sollte, nicht da zu sein oder sich in eine andere Form zu verwandeln, das ist eben so unmöglich, als dass aus nichts etwas werde, wie jeder bei mässigem Nachdenken sehen kann.“\*\*\*)

Wir schliessen hier unsere dem grossen Denker gewidmete Betrachtung, und, wer diesen edeln, tiefen und klaren Geist seinem Werthe gemäss schätzt, wird mit uns geneigt sein, die letzten Worte seiner Ethik auf ihn selbst zu beziehen:

*Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.*

---

\*) Eth. P. IV. praef.

\*\*) Dasselbe gilt selbstverständlich auch von andern Einzelwesen.

\*\*\*) Eth. P. IV. prop. 20. schol.



Druck von C. Grumbach in Leipzig.





STEFAN RÓNAY  
GEDICHTE.

*Preis 6 Mark.*

Das künstlerisch vornehm ausgestattete Buch enthält den dichterischen Nachlass eines katholischen Priesters, des Kanonicus und Pfarrers St. Rónay . . . Der Konflikt zwischen Pflicht und Liebe, von dem das ganze Buch Zeugnis ablegt und der in allen seinen Gedichten leise durchklingt, ist vielleicht geeignet, diese Publikation als etwas Sensationelles erscheinen zu lassen, und wir würden in diesem Falle nichts dawider haben, wenn aus diesem Grunde das Buch weite Verbreitung finden sollte — aber auch ohne diese Würze verdient es dasselbe. Der Vorzug der Dichtungen Rónays ist weniger ein äusserlicher als tief innerlicher Natur. Rónay weiss vor allem philosophische und ethische Gedanken wundervoll zu verwerten, daraus ein subjektiv empfundenes Stimmungsbild zu machen, das aber von objektiver Giltigkeit ist; die Abteilungen „Symbole und Bilder“, sowie „Sonnenuntergang“ enthalten viel tief Gedachtes und innerlich Empfundenes dieser Art, das Rónay als echten Dichter legitimiert. Ich weiss nicht, ob es anderen auch so geht, mich hat das Buch an einigen Stellen wundersam ergriffen. Leipziger Zeitung.

Die vorliegende Gedichtsammlung stehen wir nicht an, als **eine wertvolle Bereicherung unserer modernen Lyrik** zu bezeichnen . . . Sehr reich und vielseitig sind Liebeslieder in der Sammlung vertreten. Die wenigen Balladen zeigen packende Darstellung. Auch sociale Thematata kommen zur Behandlung. Internationale Litteraturberichte.

---

Schuldlos verurteilt!

Anregungen, Betrachtungen, Erzählungen.

Unter Mitwirkung hervorragender Rechtsgelehrten und Schriftsteller

herausgegeben von

**Leopold Katscher.**

*Preis 4 Mark.*

Allen, die sich über diese Frage, ihre Geschichte und Dogmatik eingehend informieren wollen, kann das Buch als ein zuverlässiger Führer empfohlen werden . . . Die eingestreuten Kriminalfälle und beigegebenen Erzählungen namhafter Schriftsteller veranschaulichen in gelungener Weise die behandelten Fragen und werden dem Buch zweifellos viele Leser gewinnen.



VERLAG VON ALFRED JANSSEN IN LEIPZIG.

---



SIGMUND BODNÁR,

Das

# Gesetz unseres geistigen Fortschrittes.

*Preis 80 Pfennig.*

Diese Schrift setzt die formale Seite des Entwicklungsfortschrittes klar, knapp und geistreich auseinander, in grossen Zügen weite Gebiete menschlicher Geistesbethätigung umspannend.

---

Eugen Heinrich Schmitt,

Die Gottheit Christi im Geiste des modernen Menschen.

*Preis eleg. brosch. 1,50 Mark, eleg. gebd. 2 Mark.*

---

Mammon und Belial

Preis 30 Pf.

Katechismus der Religion des Geistes

„ 20 „

---

## Die Religion des Geistes.

II. Jahrgang.

Herausgegeben von

Dr. E. H. SCHMITT.

*6 Hefte, jährlich 3 Mark. Einzelne Hefte 60 Pf.*

---

STEFAN RÓNAY

## Das natürliche Christenthum

Aphorismen.

*Preis 1 Mark 50 Pf.*

A little book of 60 pages, but it contains matter enough to set a man with but a modicum of brain thinking for the rest of his life. There are 53 essays — sharp, short, and incisive — on matters that will obtrude themselves occasionally even on the most mundane mind . . .

The Star, London.

---

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder von der Verlags-  
handlung gegen vorherige Einsendung des Betrages.

---



Schellwien, Robert

Der Geist der neueren Philosophie Von Robert Schellwien

Bd.: 1

1895

Ph.u. 443 i-1/2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879581-3